İSLÂM'IN HİCRÎ İKİNCİ ASRINDA

ZINDIKLIK VE ZINDIKLAR

MELHEM CHOKR

İSLÂM'IN HİCRÎ İKİNCİ ASRINDA

ZINDIKLIK VE ZINDIKLAR

İslâm için entelektüel ve toplumsal olağanüstü bir canlanma dönemi olan Hicrî ikinci asırda, toplumun biraz dış kesiminde zındığın çoğu/u zenâdıqa lakabıyla kuşatılmış bir kategori göze çarpmaktadır. Zendeqa nedir? Elinizde bulunan kitabın daha da ayan beyan ortaya koyduğu gibi bu kavramın tek bir tanımını yapmak imkansızdır. Choiur, bu kavrama üç tanım getirmektedir. Birinci anlamda zendeqa, gizli veya açıktan açığa düalist tarzda bir sisteme aidiyeti göstermektedir; bu düalist sistemler sadece Maniheizmle sınırlı değildi; bunun içine Marsiyonizm, Bardesanizm (veya Daysânizm), hatta Mazdekizm de dahildi. Sonra bir anlam kaymasıyla, âlemin ezeliliğini savunan kişiler de zındıq sayıldılar. O andan itibaren zındıq dehrînin eşanlamlısı haline geldi ve bu terimin kapsadığı bütün anlamları ihtiva etti: Yani Allah'ın varlığının, nübüvvetin ve âhiretin inkârı. Daha sonra yine abartılı bir anlam genişlemesiyle, âhiret hayatını inkâr etmekle ve dolayısıyla ölümden sonra mükâfat ve ceza olayını ortadan kaldırmakla hiçbir ahlâkî ve dinî yasaya boyun eğilmediğini düşünerek zendaqa terimi, paradoksal bir şekilde –özellikle de gerçek Maniheistlerin dünyadan el etek çektiklerini göz önünde bulundurduğumuzda- ahlâksızlığın ve sefâhatin eşanlamlısı haline gelmiştir. Bu da o dönemde zendeqa suçlamasının –çünkü bu terim polemik veya polis güvenliği niteliğindeydi- ne tür bir sis perdesi içinde bulunduğunu göstermektedir. Bir doktora tezi çerçevesinde Melhem Choiur da, ulaşılabilinen bütün dokümantasyonu olabildiğince kullanarak bu konuyu derinlemesine incelemiş. Titiz bir çalışmanın ürünü olan kitap bu konuda iyi bir kaynak olma özelliğini taşıyor.

İSLÂM'IN HİCRÎ İKİNCİ ASRINDA

ZINDIKLIK VE ZINDIKLAR

ANKA YAYINLARI :24
DİNLER TARİHİ : 2

Kitabın orijinal adı:
ZANDAQA ET ZINDÎQS EN ISLAM
AU SECOND SIÈCLE DE L'HÉGIRE
(L'INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES ARABES DE DAMAS, Şam, 1993)

Kitabın adı:
İSLÂM'IN HİCRÎ İKİNCİ ASRINDA ZINDIKLIK VE ZINDIKLAR

Yazan:
MELHEM CHOKR

Çeviren:
AYŞE MERAL

Yayın editörü:
ERHAN GÜNGÖR

ISBN: 975-6628-15-4

1. Basım : Haziran 2002
Ofset hazırlık : ANKA
Kapak : Ahmet Mayalı
Baskı : Ecem Ofset
Cilt : İstanbul Mücellit

ANKA YAYINLARI: İstanbul Kitap ve Kültür Merkezi
Büyükreşitpaşa Caddesi No:22/2 Laleli/İstanbul
Tel: (0212) 513 30 30 Faks: (0212) 513 48 36
ankakitabevi.com e-mail: anka@ankakitabevi.com

İSLÂM'IN HİCRÎ İKİNCİ ASRINDA

ZINDIKLIK VE ZINDIKLAR

Melhem CHOKR

Çeviri

Ayşe MERAL

YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

Önsöz **11**

Yazarın Önsözü **15**

Giriş : Zendeqa dönemi, çevresi ve siyasî tarihi **25**

I. Zendeqa dönemi ve zındîq çevreleri 25

II. Zendeqanın siyasî tarihi 30

Zendeqaya karşı mücadele 34

1. Zındığın hukukî statüsü 34
2. Engizisyoncu veya Sâhib ez-zenâdiqa 35
3. Zındıkların aranması 37
4. Zendeqanın sonu 39

Birinci Kısım:
Gayrı-müslim dinî çevrelerdeki zındıklar **41**

Birinci bölüm: Arap fethinin arefesinde Arame'nin ve İran'ın dinî durumu **43**

Arame 43

I. Paganizm 45

II. Gnostik akım 45

1. Edesse gnostisizmi 46

a. Marsiyonizm 47
b. Daysanizm 48

2. Bâbil mahşeri 50

a. Elkasaîler 51
b. Mandeenler 52
c. Kuştîler 53
d. Maniciler 53
e. Cûkha esinlileri 56
f. Kanteenler ve oruççular 56

İran 58

İkinci bölüm: Zındıklık ve İslâm topraklarındaki inananları **61**

Arap fethinin, fethedilen topraklarda bulunan dinî topluluklar üzerinde doğurduğu neticeler 61

Arapça'da "zendeqa" ve "zındîq" terimlerinin ortaya çıkışı ... 64
Zındıklar ve dinleri ... 67
Zındıkların İslâm topraklarındaki tarihi ... 71
I. Maniciler ... 71
II. Daysanîler ... 81
III. Marsiyonîler ... 82
IV. Mazdeenler ve Hristiyanlar arasında kalan Maniciler-Daysanîler-Marsiyonîler ... 83
V. Zındıklara karşı yapılan zulümler ... 89
VI. Zındıkların dinî ve kültürel yenilgileri ... 92

Üçüncü bölüm: Zındıklıkla suçlanan Müslümanlar ... 99

Khâlid b. 'Abdullâh el-Qasrî ... 99
El-Mehdî döneminde zındıklıkla suçlananlar ... 102
1. Muhammed b. Ebî 'Ubeydullâh ... 102
2. Dâvûd b. Ravh b. Hâtim ... 106
3. İsmâ'îl b. Süleymân b. Mucâlid ... 107
4. Muhammed b. Ebî Eyyûb Süleymân b. Eyyûb el-Mekkî ... 108
5. Muhammed b. Tayfûr ... 108
6. Zâ'ide b. Ma'n b. Zâ'ide ... 108
7. Dâvûd b. Dâvûd b. 'Alî ... 110
8. Ya'qûb b. el-Fadl el-Hâşimî ... 111
9. Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar ... 114
El-Hâdî döneminde suçlananlar ... 118
Yezdân b. Bâzân veya Azdanqâdâr veya Azdayâdâr ... 118
Er-Reşîd döneminde suçlananlar ... 121
1. 'Amr b. Muhammed el-'Amrakî ... 121
2. Bermekîler ... 122
3. Enes b. Ebî Şeykh ... 122
4. Muhammed b. el-Leys ... 122
5. El-Cahcâh ... 125
Er-Reşîd'den sonra zındıklıkla suçlananlar ... 126
1. 'Alî b. 'Ubeyde er-Rîhanî ... 126
2. İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Dâvûd ... 126
Sonuç ... 127

İkinci kısım
İslâm'ın eleştirisi olarak zındıklık ... 129

İçindekiler

Birinci bölüm : Kaynakların belirlenmesi..... 131

I. İslâm ile zındıklık arasındaki teolojik polemiğe ilişkin kaynaklar..... 131

1. Mu'tezile rivâyetleri..... 131

2. İmâmiye rivâyetleri..... 132

3. Ca'fer es-Sâdıq'a atfedilen iki eser..... 137

a. *K. tevhîd el-Mufaddal*..... 137

b. *K. el-helîlece*..... 141

4. Çok az bilinen bir ilâhiyatçının bir nübüvvet incelemesi: Muhammed b. el-Leys'in K. cevâb Kustantîn 'an er-Reşîd *adlı eseri*..... 143

5. Manici bir apolojinin parçaları..... 145

II. Zındıklıkla suçlanan ilâhiyatçılara ilişkin kaynaklar.... 147

1. Mu'tezile kaynakları..... 147

a. Câhız..... 147

b. Khayyât..... 148

c. Nevbakhtî, Misma'î ve 'Abdul-Cabbâr..... 148

d. İbnu'n-Nedîm..... 149

2. Mezhep sapkınlığı temalarına ilişkin kaynaklar..... 151

İkinci bölüm : Zındıklık ve tevhîd, ihtilaf ve eleştiri..... 153

I. Ortam ve kişiler..... 153

1. İmâmî rivâyetleri..... 153

a. İbn Ebi'l-'Avcâ'..... 153

b. 'Abdu'l-Melik el-Masrî..... 156

c. Daysanî Ebû Şâkir ve 'Abdullâh..... 157

d. Adı bilinmeyen zındık..... 158

2. Tevhîd el-Mufaddal*'da*..... 158

3. K. el-helîlece*'de*..... 158

4. Mu'tezile rivâyetleri..... 160

II. Konular ve deliller..... 163

1. Zındıkların eleştirileri ve tezleri..... 163

a. Allah'ın varlığı..... 163

b. Âlemin arızîliği..... 166

c. Nübüvvet..... 167

d. Kur'ân'a yapılan eleştiriler..... 170

2. Tevhîd konusunda İslâmî düşünce..... 173

a. Allah'ın varlığı..... 173

b. Âlemin arızîliği..... 178

c. Nübüvvet ... 178
III. Sonuç ... 180
Üçüncü bölüm: Zındıklar ve hadislerin tahrifi ... 183
I. İlâhiyatçılar ve gelenekçiler ... 183
Zındıkların tahrif ettikleri düşünülen hadisler ... 186
İnceleme ... 192
Gelenekçilerin cevapları ... 196
II. Sünnîler ve Şî'îler ... 200
Şî'î oruç takvimi ... 203
III. Sonuç ... 210
Dördüncü bölüm: Zındıklar ve Kur'ân'ın mu'âradası ... 213
I. Mu'ârada kavramı ... 213
Kur'ân'ın meydan okuması ... 214
Kur'ânî meydan okuma ve i'câz kavramı ... 217
Mu'âradanın şartları ... 227
II. Mu'âradaya ilişkin literatür ... 229
III. Sonuç ... 236
Beşinci bölüm: Zındıklık ve Şu'ûbîlik ... 239
I. Eskiler ve çağdaşlar tarafından ortaya atılan Şu'ûbî meselesi ... 239
II. Şu'ûbîliğin ve zındıklığın görünümleri ... 242
1. Eşitlikçi Şu'ûbîlik ... 242
2. Arapların "alçaklıklarına" (mesâlib) ilişkin literatür ... 243
3. İbâhî şâirlerin Arap-karşıtı hicivleri ... 247
4. Kültürel ve özellikle de İrancı Şu'ûbîlik ... 249
5. Mufâkharât (övünme) literatürü ... 258
III. Sonuç ... 259
Altıncı bölüm: Mezhep sapkını simalar I ... 261
Ca'd b. Dirhem ... 261
'Abdullâh b. el-Muqaffa' ... 264
Kendi döneminde İbnu'l-Muqaffa' ... 265
Siyasî mütekellim olarak İbnu'l-Muqaffa' ... 267
Zındîq olarak İbnu'l-Muqaffa' ... 270
Burzoe'nin biyografisi ... 274
Burzoe'nin dinî tecrübesi ... 274
Bu bölümün İbnu'l-Muqaffa'ya atfedilişi ... 277

İçindekiler

Sasanî ve İslâm döneminde Burzoe'nin tecrübesi... 278
Manici Apolojinin yazarı... 282
Sonuç... 288

Yedinci bölüm: Sapkın Mezhep Simaları II... 293

'Abdu'l-Kerîm b. Ebi'l-'Avcâ' ve grubu... 293
Daysanî Ebû Şâkir... 302
Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs... 308

Üçüncü Kısım
İbâhî akım ve temsilcileri... 323

Birinci bölüm: Kaynaklar... 325

I. Kaynakların teşkil ettikleri sorunlar... 325
II. Kaynaklar... 326
1. Biyografik literatür... 327
a. Birinci sınıfın derlemecileri... 327
b. İkinci sınıfın derlemecileri... 327
c. Daha sonraki derlemeciler... 328
2. Zındıkların listesi... 329
a. Câhız'ın listesi... 329
b. İsfehânî'nin listesi... 329
c. El-Murtadâ'nın listesi... 329
d. İbnu'n-Nedîm'in listesi... 329
e. Ma'arrî'nin listesi... 330
3. İbâhîlerin muhâfaza edilmiş şiirleri... 330

İkinci bölüm : İbâhîlik ve zındıklık... 331

I. İbâhîlik olgusu... 331
II. İbâhîlik ve zındıklık... 332
1. İbâhînin ahlaksız davranışı ve resmî dine karşı tutumu... 332
2. İbâhînin ideolojisi... 334
3. İbâhînin dini... 338
III. İbâhî akım ve zındîq temsilcileri... 340

Üçüncü bölüm: "Zındık" ibâhîler I/Velîd b. Yezîd ve 'Abdullâh b. Mu'âviye... 347

I. Velîd b. Yezîd ve çevresi... 347
Velîd b. Yezîd'in çevresi... 352
II. 'Abdullâh b. Mu'âviye ve dostları... 354

İbn Mu'âviye'nin dostları 364
1. Huseyn b. 'Abdullâh b. 'Ubeydullâh b. 'Abbâs 364
2. el-Baqlî 364
3. Qays b. 'Aylân el-'Anesî 365
4. 'Umâra b. Hamza 365

Dördüncü bölüm: "Zındık" İbahiler II/Kûfe İbâhîleri 367

Hammâd 'Acrâd 367
Muti' b. İyâs 377
Yahyâ b. Ziyâd 383
Vâlibe b. el-Hubâb 388
'Alî b. el-Khalîl 390

Beşinci bölüm: "Zındık" ibâhîler III/Basralı ibâhîler 393

Beşşâr b. Burd 393
Muhammed b. Munâzir 406

Altıncı bölüm: "Zındık" ibâhîler IV/Bağdâdlı ibâhîler 409

Yezîd b. el-Fayd 409
Yûnus b. Ebî Farva 409
Âdem b. 'Abdu'l-'Azîz 410
İbrâhîm b. Sayâbe 412
El-Khâsir diye bilinen Selm b. 'Amr 413
Ebân b. 'Abdu'l-Hamîd 414
Ebu'l-'Atâhiye 417

Ek: Daha önceki bir tarihte, Hicret'in arefesinde Arabistan'da zındıkların varlığına ilişkin kaynakların eleştirel incelemesi... 429

I. Mekke'de zındıklık 429
II. Temîmîlerde mecûsiyye 438
III. Kind kralı el-Hâris b. 'Amr'ın Mazdek dinine girmesi 444

Kaynakça 449

Dizin 463

ÖNSÖZ

İslâm için entelektüel ve toplumsal olağanüstü bir canlanma dönemi olan Hicrî ikinci asırda, toplumun biraz dış kesiminde –ve tamamen şekilsiz olarak- sözüm ona "kötü düşünenler", yani tuhaf bir biçimde *zındîq*ın çoğulu *zenâdiqa* lakabıyla kuşatılmış bir kategori göze çarpmaktadır.

Zendeqa nedir? 1937 yılında[1] kaleme aldığı ve bu alanın öncülüğünü yaptığı makalesinde Vajda'nın söylediği ve elinizde bulunan kitabın daha da ayan beyan ortaya koyduğu gibi bu kavramın tek bir tanımını yapmak imkansızdır. Chokr, bu kavrama üç tanım getirmektedir. Birinci anlamda *zendeqa*, gizli veya açıktan açığa düalist tarzından bir sisteme aidiyeti göstermektedir; bu düalist sistemler sadece Maniheizmle -ilk başta Sasanîler döneminde Pehlevî terimi olan (*zındîq* kelimesinin geldiği) *zendîq*, her şeyden önce Maniheistleri göstermeye yaramış olsa da- sınırlı değildi; bunun içine Marsiyonizm, Bardesanizm (veya Daysanizm), hatta Mazdekizm de dahildi. Sonra –biraz abartılı- bir anlam kaymasıyla, âlemin ezelîliğini savunan kişiler de *zındîq* sayıldılar. Bu suçlamanın altında belki de düalistlerin iki ezelî ve ebedî ilkenin varlığını kabul ederek ex-nihilo yaratılışı kabul etmemeleri yatmaktaydı. O andan itibaren *zındîq* dehrînin eşanlamlısı haline geldi ve bu terimin kapsadığı bütün anlamları ihtivâ etti: Yani Allah'ın varlığının, nübüvvetin ve âhiretin inkârı. Daha sonra –yine abartılı- bir anlam genişlemesiyle, âhiret hayatını inkâr etmekle ve dolayısıyla ölüm-

[1] "Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période abbaside", *Rivista degli Studi Orientali*, XVII, 173: "Bu terim (*zındîq*), çok erken bir dönemde çok önemli bir yayılmaya sahip olmuş ve ortodoksluğun kötü gördüğü bütün dinî tutumlar ve bütün mezhep sapkınlıkları için kullanılmıştır".

den sonra mükâfat ve ceza olayını ortadan kaldırmakla hiçbir ahlâkî ve dinî yasaya boyun eğilmediğini düşünerek *zendaqa* terimi, paradokslu bir şekilde –özellikle de gerçek Maniheistlerin dünyadan el etek çektiklerini göz önünde bulundurduğumuzda- ahlâksızlığın ve sefâhatin eşanlamlısı haline gelmiştir. Bu da o dönemde *zendeqa* suçlamasının –çünkü bu terim polemik veya polis güvenliği niteliğindeydi- ne tür bir sis perdesi içinde bulunduğunu göstermektedir. İbâhî şâirler, kelimenin üçüncü anlamında *zındîq* olarak kabul edilmişlerdir; çünkü bunlar içkiye ve oğlancılığa kendilerini vermişlerdi; fakat bunun tersine Ebu'l-'Atâhiye'nin zındıklıkla suçlanmasına neden olan ise, bu kez kelimenin birinci anlamı göz önüne alınarak, çileciliği olmuştur!

"İslâm topraklarında zındıklar" meselesi, Chokr'un da hatırlattığı gibi, birçok çalışmanın konusunu teşkil etmiştir: Örneğin Georges Vajda'nın ünlü makalesi. Fakat Vajda'nın bile (*l'École Pratique des Hautes Études* için hazırladığı bir tezi temel alan) makalesi çok eksik kalmıştır; ayrıntılı ve sistematik bir inceleme mutlaka yapılmalıydı. Bir doktora tezi çerçevesinde Melhem Chokr da, ulaşılabilinen bütün dokümantasyonu olabildiğince kullanarak bu konuyu derinlemesine –burada belirtmem gerekiyor bu çalışma tamamen kendi inisiyatifidir- incelemiştir. Bunu çok büyük bir titizlikle yaptı; hatta hiçbir şeyi gölgede bırakmamak için bazen kendi konusunu bile aştı; fakat zannetmiyorum ki titiz bir okur bu konuda şikâyetçi olacaktır. Bu kitapta, el-Mehdî'nin ve onun iki halefinin baskıcı seferleri hakkında, Kur'ân'ın taklidi (*mu'ârada*), bazı zındıkların varsayılan taklid teşebbüsleri, Şu'ûbilik ve zındıklık arasındaki ilişkiler, İbnu'l-Muqaffa'nın gerçek görüşleri (özellikle de bu çalışmayı okuduktan sonra, Guidi'nin yayınladığı Manici apolojinin ona atfedilmesinin artık mümkün olmadığını göreceksiniz), Maniheizm'e veya Mazdeizm'e girmiş İslâm öncesi bazı Araplar hakkında İbnü'l-Kelbî'nin keyfî listesi hakkında birçok sağlam, açık ve inandırıcı düzeltmeler bulacaksınız.

Şunu da eklememe müsaade edilirse, demek isterim ki İslâm'da daraltılmış bir konforculuğun –ki bu Hanbelîliğin ölümcül mirasıdır- egemen olduğu günümüzde Hicret'in o ilk asırlarına biraz nostaljiyle başvurmaktayız; bu ilk asırlar son derece canlı, görüşlerin inanılmaz çokluğu, entelektüel gözü peklik, (onları cezalandırmak için kullanılan şiddete rağmen) inanılmaz adet ve düşünce özgürlüğü kuşkusuz o döneme damgasını vurmuştur. Bu kitabın önemli yönlerinden biri de bu şatafatlı dönemi hatırlatmasıdır.

Daniel GIMARET

YAZARIN ÖNSÖZÜ

II./VIII. asır kuşkusuz Orta Çağ İslâm tarihinde *zendeqa*nın asrıdır. *Zındîq* sıfatı verilen veya *zendeqa* ile suçlanan kişilerin sayılarının çokluğu, yönetimin zındıklara karşı yaptığı baskılar ve son olarak ilâhiyatçıların kaleme aldıkları "zındıklara reddiyeler"in çokluğu bunu göstermektedir.

"*Zendeqa*" ile ne denmek isteniyordu ve *zındîq*lar kimlerdi? Bu sorular maalesef, bütüncül ve derin olarak hiç incelenmeden ya çok genel olarak ya çok fazla bölünerek ele alınmıştır. Bin bir yüze sahip olmasına rağmen *zendeqa*nın ilk önce Mani dini olduğunu ileri süren bir gelenek tiranlığına boyun eğmiş bu incelemeler üç türdendir: Bazıları genel olarak zındıklıkla, bazıları zındıklıkla suçlanan bazı kişilerle ve diğerleri de Maniheizm'le ve bu dinin İslâm'la olan ilişkisiyle ilgilidir.

Genel anlamda zındıklığa ayrılan eserler çok sayıdadır fakat fazla derinleştirilmemiştir. Bu eserde, *E.I.*[1] deki[1] L. Massignon'un makalesine ve çok iyi yönlendirilmiş olan *Essai*[2] ve *Passion*[3] adlı eserlerinde düştüğü notlara; birçok Arap gibi zındıklığın, Maniheizm'in, Şu'ûbîlik ve Şî'îlik gibi, İslâm'a ve Araplara karşı öç alma tutkusuyla yanan İranlıların nefretini temsil ettiğini düşünen A. Emîn'in bazı sayfalarına[4]; zındıklığın, Maniheizm'le, düalizmle, İrancılıkla ve büyücülükle eşanlamlı olduğunu ve İranlıların Arap dünyasına karşı

---

[1] L. Massignon, *E.I.*', IV, 1298/1299.

[2] A.y., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2. baskı, Paris, 1954, s. 56-63, 160-179, 183-184.

[3] A.y., *La passion de Hallâc, martyr mystique de l'Islam*, 2. baskı, Paris, 1975, IV, 425-433.

[4] A. Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, 1929, s. 107-112, 276-278; a.y., *Duhâ'l-İslâm*, Kahire, 1933, I, 50-80, 143-168, 204-239.

bitmeyen başkaldırısına ve Şu'ûbiliğe bağlı olan "zind" taraftarlığını gösterdiğini savunan A. Abel'in ciddi hatalarının bulunduğu makalesine[5]; son olarak da P. Kraus'un ve G. Vajda'nın bazı çalışmalarının on altı sayfa halindeki özeti olan F. Gabrieli'nin "I. 'Abbâsî asrında" başlıklı zındıklığı inceleyen makalesine başvuracağız. F. Gabrieli, o dönemin aydınlarının arasında yaygın olan zındıklığın, Helenci ve aklî felsefî kavramları temel alan ve anti-rasyonel bir ortamda rasyonalizmi ve aydınlanmayı temsil eden üstün Mani dini olduğunu düşünmekteydi[6]. Bu indirgemeci tezden çok farklı olarak zındıklığı, özellikle ilk 'Abbâsî dönemindeki şiirlerin içinde inceleyen Ahmed Tahirî-Irâqî'nin, 1982 yılında Edinburg'da savunduğu tezi göze çarpar.

Zındıklıkla suçlanan şahsiyetleri ele alan incelemeler, incelenen kişinin biyografisinde zındıklık meselesinin bazen derin bir şekilde bazen de üstün körü ele alındığı makalelerdir. Bunların en önemlileri şunlardır: Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ü inceleyen I. Goldziher ve 'A.-A. el-Khatîb; İbnü'l-Muqaffa'yı ele alan M. Kürd 'Alî, F. Gabrieli, A. Emîn, 'A.-L. Hamza, C. Colpe ve M. bin Ğazi; Beşşâr b. Burd'ü işleyen M. T. bin 'Âşûr. Zındıklıkla suçlanan bazı ilâhiyatçılar, şâirler ve siyâsî kişilikler de *E.I.*'da işlenmiştir.

İslâm topraklarındaki Manici toplulukları ve bunların İslâm çevresiyle olan ilişkilerini ele alan incelemeler ise çok az sayıdadır ve daha çok Manici dininin tarihi bağlamında bulunmaktadır. Maniheizm'le ilgili Arapça metinlerin tercümesi bu alana dikkati çekmiştir; özellikle İbnü'n-Nedîm'in ve Şehristânî'nin metinlerinin ve iki polemik metnin tercümeleri bunu sağlamıştır. Bu polemik eserlerin birincisi 1925 yılında H. S. Nyberg tarafından yayınlanmış olan Khayyât'ın *K.*

---

[5] A. Abel, "Les sources arabes sur le Manichéisme", *L'Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, c. 16, Brüksel, (1963), s. 31-71.

[6] F. Gabrieli, "La 'zandaqa' au Ier siècle abbaside", *L'élaboration de l'Islâm*, Paris, 1961, s. 23-38. Yazarın faydalandığı makaleler daha sonra zikredilecektir.

el-İntisâr'ıdır; yazar burada Mu'tezile üstadlarının Maniheistlere karşı gösterdikleri çabalar üzerinde durmaktadır. İkinci eser ise, M. Guidi'nin 1927'de İtalyanca'ya tercüme edip yayınladığı, Zeydî yazar el-Qâsım b. İbrâhîm'in İbnü'l-Muqaffa'ya atfettiği Manici bir apolojinin reddiyesidir. Bu eserlerin yayınlanması, Maniheizm'in değerinden üstün gösterilmesine ve İslâm çevresi üzerinde abartılı bir etkide bulunduğunu düşünmeye neden olmuştur; bu abartılı yaklaşım, *kelâm*ın İslâm'ın savunmacı apolojisi olduğunu söylemeye kadar varmıştır.

İslâm topraklarındaki Maniheistler hakkında yapılmış incelemeler, 1937'de yayınlanmış olan Vajda'nın bir makalesiyle[7], 1938'de yayınlanmış G. H. Sadighi'nin çalışmasıyla sınırlıdır. Bunlara, bir yandan A. A. Şirâzî'nin, 1956'da, Maniheizm ve zındıklıkla ilgili Arapça metinleri (ki genelde bu metinler günümüze kadar ulaşan bazı rivâyetlerin bölümleridir) bir araya toplayarak hazırladığı önemli derlemesini[8] ve diğer yandan da G. Monnot'nun, 'Abdu'l-Cabbâr'ın düalistlere ve Mazdeenlere ayırdığı bölümünü, *Penseurs musulmans et religions iraniennes* adıyla 1974'de yayınladığı çevirisine koyduğu girişi de ekleyebiliriz.

G. Vajda'nın "İslâm ile Maniheizm arasındaki çatışma"yı veya daha doğrusu İslâm erkinin polis gücünün Manicilere karşı verdiği savaşı konu alan makalesinde üç nokta incelenmiştir: İslâm topraklarında Manici topluluğun tarihi, el-Mehdî ve el-Hâdî döneminde zındıkların resmî güçler tarafından bastırılması ve son olarak ilk 'Abbâsî halîfeleri dönemindeki en önemli zındıkların (yani zındıklıkla suçlanan kişilerin) listesi. Birinci noktayla ilgili olarak yazar, bu konuya ilişkin *Fihrist*'in bölümlerini tercüme etmiş ve not düşmüştür. İkinci noktayla ilgili olarak daha ziyade Taberî ve Cahşiyârî'yi, aynı zamanda Suriyeli Michel'in bir paragrafını te-

[7] G. Vajda, *Zindiqs*, 173-229.

[8] A. A. Şirâzî, *Mutûn-é 'arabî ve farsî der bâré-yé Mânî ve mâneviyyât*, Tahran, 1956.

mel almıştır; bu zulümden nasibini alan bazı şahsiyetlere ulaşamamış ve adlarını transkript etmekle yetinmiştir. Son noktayla ilgili olarak Fihrist'in, şâirlerden, ilâhiyatçılardan ve siyâsî şahsiyetlerden oluşan çok heterojen ünlü listesiyle işe koyulmuştur; bu listeyi Câhız'ın daha çok şâir isimlerinin yer aldığı listesiyle tamamlamıştır. Sonra şâirlerle ilgili olarak *Ağânî*'lere hızlı bir bakış attıktan sonra makalesinde ileri sürdüğü ve genel olarak kabul gören şu sonuca varmıştır: "Yalnızca tek bir kişiyi, yani İbn Ebi'l-'Avcâ'yı, Manicilikle tanımlayabildik".

G. H. Sadighi'ye gelince, II./VIII. ve III./IX. asırlarda İran dinî hareketlerini konu alan bir incelemesinde G. Vajda ile aynı konuyu işlemiştir; yazarın burada sunduğu görüşe göre Mani dini sadece "Mazdeen tarikatlardan" biridir.[9] Bazı noktalarda Vajda'dan daha veciz, başka noktalarda fazla geniş, dikkatli ve bol dokümana sahip olan yazarımız; Manicilerin literatürünü, İslâm öncesi ve İslâm sonrası tarihlerini, misyoner faaliyetlerini ve Müslüman çevrelerle ilişkilerini ele almıştır.

G. Monnot, ne başvurduğu Vajda'yı ne de hiç tanımadığı Sadighi'yi aşabilmiştir; daha sonra birkaç kez tekrarladığı bir noktanın üzerinde çok durmuştur: Şirâzî'nin derlediği bazı hadislerde, Peygamber'in çağdaşı olan bazı Mekkelilere *zındîq* denmektedir. Buradan yola çıkarak Tor Andrae, A. Emîn, Sadighi ve başka birçok yazar gibi, bu söz konusu zındıkların Peygamber'in görüştüğü Maniciler olabileceğini düşünmüştür.[10]

İşte zındıklık ve zındıklar hakkında yapılmış çalışmalar bunlardır; bu çalışmalar, Maniheizm'in incelenmesiyle sınırlıdır; aslında bu incelemeler hem eksik hem de yanlış yönlendirilmiştir. İncelenen birkaç şahsiyet –ki bunlar küçük bir azınlıktır- zındıklığın tek anlamlı yorumuna göre ele alın-

9 Sadighi, *Mouvements*, 82-107.
10 Bkz.Ek, s. 429.

mıştır: Bunlar ya Manicidirler ya da suçsuzdurlar.

Zındıklığı Maniheizm'e indirgemek ve İslâm/Maniheizm haline gelmiş olan İslâm/zındıklık tezatı üzerinde eski veya modern, gerçek veya hayal, etnik, kültürel ve siyâsî mümkün bütün tezatları eklemek şeklindeki mesele bizlere çok verimsiz ve yetersiz gelmektedir. "II./VIII. asırda *zendeqa* ne anlama gelmektedir, zındıklar kimdi?" sorularına başka bir yöntem izleyerek farklı cevaplar sunabiliriz.

İlk başlarda daha ziyade Arame[11]'de var olan bir dinî akımı temsil eden *zendeqa* terimi, II./VIII. asırda ortaya çıkar çıkmaz, kullanıldığı alanların çeşitliliğinden dolayı ve bir kilisenin yokluğundan ötürü özel tarihi anlarda bağdaşarak veya kesişerek veya karşıtlık oluşturarak onu belirleyen faktörlerden dolayı son derece karmaşık bir kavram haline gelmiştir.

Her şeyden önce zındıklığın, ölüm cezasını gerektiren bir suç ve bir problem olarak görülmesinin temelinde Müslüman toplumunun tarihinde vuku bulan bir olay yatmaktadır; bu değişim, toplumsal, siyâsî, dinî ve kültürel bir yenilenmeye işaret etmektedir. Zındıklığa karşı çıkmak zorunda kalan ilk halife olan 'Abbâsî hükümdarı el-Mehdî'nin (158/775-169/785 arasında halîfe olmuştur) kabul ettiği dinî siyaset de bu değişimin bir yönüdür. Bir *mehdî* ile birlikte İslâm'ın aslına dönüş görüntüsü altında yürütülen bu siyaset, aslında ortodoks çizgiye dönüştü. Emevîler de Hişâm b. 'Abdu'l-Melik'e (105/724-125/743 arasında halîfe) kadar bu çizgiyi takip etmişlerdi. Aynı zamanda bu öze dönüş, doğudaki en büyük son Emevî'yi, el-Mansûr'un oğlundan ayıran bu çeyrek asırda değer kazanan duruma karşı bir tepkiydi.

Toplumun şiddet içinde etnikliğini değiştirdiği o dönemde, siyâsî otorite ilkel, bazen parçalanmış, yönünü yitirmiş ve Şeriat'ı uygulayamadığı gibi yüzeysel olarak İslâmîleşmiş *mevâlî* (clients) hatta Arapların dinî eğitimiyle ilgilenememiş-

11 Bu terim hakkında bkz ileri, s. 43.

tir. Bu koşullar dahilinde fethedilmiş bölgelerde, özellikle de Arame'de, çeşitli ve çoğu zaman da misyoner eski dinler, özgürce yeniden ortaya çıkmış ve bunların temsilcileriyle karşılaşan Müslümanlara ciddî sorunlar teşkil etmişlerdi. Aynı şekilde eskiden katı bir şekilde Emevî erki tarafından bastırılan Müslüman dinî-siyâsî hareketler, özgürlüklerine kavuşmuşlardır; yükselen bir burjuvalığın içinde *kelâm* gelişirken alt katmanlarda yaygın olan Şî'îlik, özellikle de aşırıcı olan kanadı, devrimsel bir coşkunluğa girmiş ve [sahte -y.n.] peygamberlerinin (prophètes) Bâbil gnozundan kana kana beslendikleri sapkın fırkalar inanılmaz bir çoğalma yaşamışlardır. Hicaz'da sonra da Irak'ta yerleşik hayata geçen "asiller"in etrafında, Araplar'dan ve *mevâlî*den*, şâirlerden ve kâtiplerden oluşan ve dinden tamamen kopmuş hatta bazen küfre kadar varan bir ibâhî kuşağı zuhur etmiştir.

Demek ki dine ve düzene "dönme" veya daha doğrusu kurucu ve belirleyici bir yeniden doğuş bağlamında, ortodoksluğun veya ortodoksların sapkın mezheplere karşı yürüttükleri başarılı savaş dahilinde zındıklık kavramı tanımlanmıştır.

Kur'ân'ı, İslâm'ın din anlayışını, İslâm'ın dinler tarihi kavramını ve tarihsel görüşleri temel alarak, gayri-müslimlerin İslâm topraklarındaki statüsünü belirleyen hukuk; İslâm'dan önce de zulme uğrayan, İranlı olmaktan ziyade Aramî olan, Mazdeizm'den daha çok Hristiyanlığa yakın olan ve Maniheizm'i, Daysanizm'i, Marsiyonizm'i ve Mazdekizm'i içeren bir din grubunu, *zımme* hakkından yararlanmayacak zındıklar olarak kabul etmiştir. Fakat o zamanlar bu din, bu

* *Mevâlî* kelimesiyle Arap olmayan Müslümanlar kastedilir. Tekili *mevlâ*dır. Müslüman Araplar'ın fetihlerinden sonra Arap olmayanların bir kısmı esir edilmiş, bunlar daha sonra âzâd edilince *mevlâ* ismini almıştır. Yine Arap olmayan Müslümanlardan bazıları toplumdaki statülerini kaybetmemek ve kabilevî yapıya dayanan Arap toplumunda yer edinebilmek için bir kabilenin *mevlâ*sı olmuşlardır. Ayrıca bir kısmı da bir Arab'ın veya bir kabilenin vasıtasıyla Müslümanlığı benimsemiş, böylece o kabilenin *mevlâ*sı olmuştu. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul, 1996. [y.n]

dinin dogmaları ve ibâdetleri hakkındaki görüş, eskiden Müslümanların tanımadıkları kapalı ve bilinmeyen birçok topluluğu da içine almıştır. Bu dinlerin inananları bu nedenden dolayı İslâm sistemine kendilerini adapte edip isim değiştireceklerdi.

Hukuktan sonra, Mu'tezile teolojisi, genel bir ideolojik çerçeveyi empoze etmiştir: Bu andan itibaren zındıklık, *tevhîd*in inkârıydı; burada söz konusu olan *tevhîd*, sade anlamda değil de daha radikal anlamda bir monoteizmdi. Evrensel temelinde aşağıdaki öğretiler yatmaktaydı:

1. Akıl sayesinde sahip olunan bilginin geçerliliği.
2. Allah'ın varlığı ve birliği.
3. Âlemin ârızîliği (*hudûs*).
4. Nübüvvet olgusunun sahihliği.
5. Cezânın ve mükâfatın verileceği âhiret ve bedensel diriliş.

Bu öğretilerden birini veya birkaçını reddeden Müslüman asıllı veya gayri-müslim kişilerin ait oldukları bütün dinler veya düşünceler, zındıklığın genel kategorisinde yer almaktaydı. Müslümanları ilgilendiren bir düşünce olarak *tevhîd*, biraz önce saydığımız öğretilere, Allah'ın son elçisi olan Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sahihliği dogmasını eklemekteydi. Bu dogmayı inkâr eden, doğrudan veya dolaylı olarak Peygamber'i veya Şerî'at'ı veya Kur'ân'ı eleştiren, veya Kitâb'ın bir *mu'âradas*ını oluşturmaya teşebbüs ederek bunun bir beşer sözü olduğunu ispatlamaya çalışan Müslüman asıllı herhangi bir kişi, *zındîq* olarak kabul edilmekteydi. Bu alanda *tevhîd*i savunan ilâhiyatçıların karşı çıktıkları zındıklar, bir yandan gayri-müslim çevrelerin Aramîlerinden ve Hintlilerindendiler, diğer yandan da başka dinlerin etkisinde kalmış bağımsız ve inkârcı kişilerdi; aynı zamanda bunlar gayri-müslim çevrelerdeki zındıkların öğretilerine benzer ve dolayısıyla skolastik *tevhîd*den ayrılan öğretilere sahip aşırıcı Şî'îlerdi.

İlâhiyata paralel olarak *Şerî'at*, zındıklık kavramının tanı-

mında çok önemli bir etkendi. İslâm, ortodoksluğun kamu önünde teyid edilebilir bir yaşam tarzı olarak kabul edilmişti. İslâm, farz olan ibâdetlerin yerine getirilmesini, haram ve helal ile ilgili emirlere uyulmasını, Allah korkusunu ve hayatın bütün şartlarında Kur'ân ahlâkını ve Peygamber'in ve ashâbının *sünnet*ini temel alan bir etiği içermekteydi. Ve doğal olarak dinî bir kültürü gerektirmekteydi. Buna simetrik olarak, dinsiz veya din karşıtı bu *edeb*, yasaya zıt veya onu umursamayan -yani her iki durumda da *Şerî'at*'ı yok sayan- bu hayat biçimi, ibâdete karşı açıklanamaz bir biçimde ilgisizliğinde, dinî haramların bile bilinçli ihlâlinde, dinî kültürün yokluğu ve Kur'ân bilgisinin hiç olmamasında veya takvanın yabancısı olduğu profan bir etikte kendini göstermekteydi. Bu alanda, fıkıhçıların cezalandırdıkları zındıklar, ibâhîler ve dine karşı ilgisiz kalan sosyete tabakasından insanlardı; bunlara bir de *Şerî'at*'ı reddeden aşırıcı (extrémist) Şî'îler de eklenmekteydi.

Son olarak, bu dönemde özellikle Emevî ve daha sonra 'Abbâsî erkle -yanlış bir şekilde Sünnî olarak tanımlanan- gelenekçi temayül arasındaki ittifakı temel alan ortodoks dinî-siyâsî düzen, *zendeqa*nın tanımında bir faktör olarak kendini dayatmaktaydı. Bu düzen, bir yandan kanlı bir sorun olan *imâmet* meselesinde ve bazı kültürel konularda Şî'îlerle çatışma halindeydi, diğer yandan da dogmatik konularda ilâhiyatçılarla çekişmekteydi. Gelenekçilerle bir an için ortodoks dinî-siyâsî bir düzen arz edecek olan ilâhiyatçılar, karşılıklı olarak birbirlerini suçlamaktaydı ve ortak muhalifleri olan Şî'îleri, zındıklıkla veya aslında aynı anlama gelen İslâm dinini bozmak ve inananları yoldan saptırmak için "görünüşte" Muhammed'in dinine giren ve sahte hadisler uydurarak "gerçek" İslâm'a zıt öğeler katmaya çalışan sinsî zındıklar veya Yahudiler tarafından kandırılmakla suçlamaktaydılar.

*Zendeqa*nın bu farklı yönlerini birbirinden ayırmak çoğu zaman imkansızdır. Aslında bir bütün içinde her biri farklı bir katmandır. *Şerî'at*'ı hiçe sayan davranışlar, küfürler, eleş-

tirilecek tutumlar veya siyâsî destekler, *nifâq* anlamında bir zındıklık oluşturmaktaydı ve hukûkî açıdan en büyük suç olan *ridde* işlemekten en ağır cezaya –yani ölüm cezasınaçarptırılmasına neden olmaktaydı; bu anlamda bütün bunlar, *tevhîd* dogmasına karşı oluşturulan bir ideolojiyi çağrıştırmaktaydı; bu ideoloji de gizliden gizliye yasak olan bir dine –yani gayri-müslim çevrelerin zındık dinine- müntesipliği varsaymaktaydı.

İşte zındıklık ve zındıklar meselesine yaklaşımımız ve bunu işleme tarzımız bu yönde olacaktır.

Sözümüze son vermeden önce şunları belirtmek isteriz: Başta bir üniversite tezi olan bu eser, özellikle iki kişi sayesinde gerçekleşmiştir; bu kişilerden biri Paris'te École Pratique des Hautes Études'de bize yol gösteren Daniel Gimaret ve ikincisi de kardeşimiz Huseyn'dir. Burada desteği ve öğütleri için Gimaret beye ve gösterdiği cömertliği ve yardımları için de Huseyn'e teşekkürlerimi sunarım. Aynı zamanda Şam'daki l'Institut Français d'Études Arabes'a ve bu çalışmayı yayınlamayı kabul eden müdürü Gilbert Delanoue'ya da teşekkür ederim.

Paris, 25 Haziran 1989

GİRİŞ

ZENDEQA DÖNEMİ, ÇEVRESİ VE SİYÂSÎ TARİHİ

I- Zendeqa dönemi ve zındîq çevreleri

'Abbâsî halîfesi el-Mehdî, Ehli Beyt'e karşı sempati duymasından kuşkulanılan bir kadıya bir gün şöyle dedi: "Bana öyle geliyor ki, şu an bir zındığın başı vurulacak!" Bu atfın kendisiyle ilgili olduğunu fark eden Şerî'at adamı şöyle cevap verdi: "Ama, ey mü'minlerin emîri, zındıklar, belli özelliklerle bilinirler." –"Bu özellikler nedir?" –"Namazı ihmal ederler ve şarap kullanırlar."[1]

Muhtemelen gerçek olan bu küçük hikâye, iki bakımdan anlamlıdır. İlk önce *zendeqa*nın çeşitli yönlerine atıfta bulunmaktadır. Pehlevî kökenli olan ve söz konusu olaydan yaklaşık on beş yıl önce Araplaştırılmış *zındîq* terimi, Sasanî döneminde Mazdeenler ve Arame'deki Hristiyanlar tarafından kullanılmaktaydı. Mazdeenler bunu Maniciler ve Mazdekîler (Mazdakite) için kullanıyorlardı; Hristiyanlar da, bunlara korkutucu dinî uygulamalar yapmakla suçlanan din muhâlifleri Marsiyonîleri (Marcionite) ve Daysanîleri (Daysanite) ilave etmişlerdi. Arapça'da bu kelime, bir yandan Kur'ân'ın

[1] *Târîkh Bağdâd*, IX, 294; bahsi geçen kadı Şerîk b. 'Abdullâh'dır (öl. 177/793). Bu hadisin başka şekilleri için bkz. *'İqd*, II, 179, IV, 37; Ibn Khallikân,*Vefeyât*, II, 467.

ve İslâm dinler tarihinin, karanlık dinlerini tanımadığı Irak'taki yerli halk için kullanılırken; diğer yandan da düşüncesi, ahlâkî davranışı veya siyâsî tutumu ve imanı açısından kuşkulu görünen Müslüman kökenli kişiler için kullanılmıştı. *Zındîq*, hukukî açıdan, kendini mü'min olarak gösterip de "aslında" sapkın mezhepli olan kişidir. Rüyasında atası el-'Abbâs'dan kendisine "Mani dinine mensup" olan zındıkları öldürme emrini alan halîfe için, kendi otoritesinin meşrûluğunu kabul etmeyen Şî'îler de zındıktı. Bunun dışında bir çok özellikler verebilecek fıkıhçı için *zındîq*, Şeriat'ın kurallarına uymayan ve ibâdetlerini yerine getirmeyen kişiydi. Eğer bir ilâhiyatçı orada bulunmuş olsaydı, aslında *tevhîd* dogmasından ayrılan kişinin, radikal düalistin, septik kişinin, *dehrî* diye bilinen vülger materyalistin ve aşırıya kaçan Şî'î'nin *zındîq* olduğunu söylerdi. Eğer bir gelenekçi sohbete katılmış olsaydı, *Selefi* küçümseyen Râfidîleri ve din konusunda kendi görüşlerine uyan, bu *ashabu'l-ehvâ* olan *kelâm*cıları *zındîq* olarak kabul ederdi.

Yukarıdaki küçük hikâyenin bir de tarihsel açıdan bir anlamı vardır. El-Mehdî, zındıklara baskı uygulamak durumunda kalan ilk Müslüman halîfedir; zaten Orta Çağ İslâm tarihinde adı bu hareketle bilinir. Uzun zamandır İslâm ümmeti, sağlam ve güçlü bir erkten yoksun kalmıştı; o döneme kadar dinî siyaset, hükümdara itaati, çoğunluğu teşkil eden gelenekçi temayüle ait olmayı, imana ve *Şerî'at*'a uymayı tek bir güç altına alamamış, mecbur koşamamış, bunun dışında kalanları dışlayamamış ve yok edememişti. Toplumun, *mevâli* kitlelerine kadar genişlemesinden doğan toplumsal baskıların altında Emevî erki, Hişâm b. 'Abdu'l-Melik'in ölümünden hemen sonra çökmeye başlamıştı. Bu çöküş, temsil ettiği siyasî-dinî düzenin zayıflamasına neden olmuş ve bir siyasî dengesizliğin, toplumsal karışıklığın ve dinî kargaşanın hâkim olduğu bir döneme girmiştir. El-Mehdî'nin başa geçip ortodoks çizgiye dönüş yapmasıyla ve Emevîlerin de ona destek vermesiyle bu anarşik dönem son bulmuştur. İş-

te *zendeqa* da bu dönemde doğmuş ve gelişmiştir.

Bu dönemde fethedilen bölgelerin –özellikle Khurâsân ve Babilonya- eski dinleri tekrar zuhûr etmiştir. Birinci bölgede, Hristiyanlar, Maniciler, büyük olasılıkla Marsiyonistler, Budistler ve Mazdekî kaynaklı inançlara inanmayı sürdüren köylüler bulunmaktaydı. Arame'nin dinî coğrafyasına gelince, nadir görünen bir karmaşıklığa sahipti. Yahûdîlerin; Melkit, Ya'qûbî, Nestûrî ve Messalien mezheplerine bölünmüş Hristiyanların ve Judeo-Hristiyanların yanı sıra *Enbât*ların ülkesinde pagan kümeleri; mitlerle ve gizli ilimlerle yoğrulmuş Kalde toprağında Hristiyanlığın, Yahûdîliğin ve Mazdeizmin dışında Edesse (Bugünkü Urfa)'den ilham alarak helenistik gnozla beslenen bir sürü gnostik mezhep bulunmaktaydı. Marsiyonîler, Daysanîler, Maniciler, Elkasaîler, Mandeenler, Oruççular ve daha başkaları, burada bir arada yaşamakta ve tebliğlerini aktarmaktaydılar. Kendilerini ne Hristiyan ne de Bizanslı olarak gören Aramîler, kendi tarzlarında bağımsızlıklarını ifade etmişlerdi: Bunlar, çoğu zaman muharrik ve misyoner olan dinî etnilere ayrılmışlardı; bu etnilerin (hiziplerin) her biri kendi reisine, kendi kilisesine, hemen hemen hepsi kendine has bir Aramî diyalektine ve bir yazıya sahipti. Bizanslıların –ki bunlar Melkit olmayan Hristiyanların ve paganların öncüsüydü- yenilgisi ve Sasanî erkin çöküşüyle Mazdeen kilisenin yıkılışı, bu sınır bölgelerden İran'ı işgal eden ve Mazdeen klerjenin (ruhban sınıfının) o zamana kadar sürekli karşı koymak zorunda kaldığı bu dinlerin yeniden canlanmasına imkan vermiştir. Araplar tarafından özgürlüklerine kavuşan bu dinler, tam anlamıyla tekrar hayat bulmuş ve bunlardan bazıları da gerçek bir rönesansı tatmışlardır.

Miras olarak Müslümanlara geçen Sasanî medeniyetinden yoksun kalan Mazdeizm artık ölüm döşeğindeydi; Orta Asya'da "İpek Yolu'nu" takip eden Budizm –ki onlardan sonra Maniciler ve Nestûrîler de bu yolu kullanacaklardı- batıya nüfuz etmeye çalışmamıştı. Bazı Aramî toplulukları

içe kapanıktı ve olabildiğince adlarını gizli tutmuşlardı. Bunun tersine Hristiyanlar, Irak'ta toplanmış Maniciler, Marsiyonîler ve daha küçük ölçekte Daysanîler gibi bazı topluluklar da, ateşli tebliğcilerdi. Kendilerini tekrar organize edip, yazılarını Araplaştırmışlardı ve dinî ve kültürel açıdan kendilerini Araplar'dan çok yüksek görerek kurtuluş dinlerinin yayılmasına olumlu şartlar sunan yeni dünyanın fethine atılmışlardı. Bir yandan bu misyoner hareket, Aramî kültürünün derin bir şekilde İslâm kültürüne nüfuz etmesini beraberinde getirmişti; Babilonya, aynı zamanda da Khurâsân, İslâm'ın içinden olduğu gibi, Mazdeizm'in ve Yahudiliğin içinden de birçok peygamberin (prophete) çıkışına neden olmuştur. Diğer yandan da İslâm'a karşı şiddetli bir saldırıyı doğurmuştur. Marcion'dan Mani'ye kadar İncil'in polemiğine ve eleştirisine alışık olan gnostik düalistler, Kur'ân'a saldırmışlardır. Hristiyanlar da Kur'ân'a karşı çıkmışlardı ama onların eleştirileri başka açılardandı.

Kendileri de misyoner olan ve diğer dinlere karşı cevaplar sunan Müslüman ilâhiyatçılarla bahsi geçen dinlerin inananları arasındaki temas, bir yandan *kelâm*ın çok mezhepli ve ortak alanında fikirlerin ve kavramların karışmasını ve diğer yandan da daha çok septik olan, bağımsız, eleştirel ve inkarcı zihniyetlerin doğmasına neden olmuştur.

Bu aynı dönemde farklı temayülleriyle *kelâm*, Müslüman topluluğun içinde Khurâsân'da Cehm b. Safvân ile, Basra'da "iki Vâsıl" ile (Vâsıl b. 'Atâ' ve 'Amr b. 'Ubeyd) ve Kûfe'de genç Hişâm b. el-Hakem ile ilk gelişmesine şâhit olmuştur. Bunların ilkeleri, imanın hakikatlerini özgürce ve rasyonel olarak incelemekti. Bu ilke "yeniliklerin" yayılmasına imkan tanımaktaydı; iman konusunda otoritenin, akıla değil de rivâyetlerle aktarılan Peygamber'in öğretisine ait olduğuna inanan gelenekçiler ise *kelâm*cılara şiddetli bir şekilde karşı çıkacaklardı.

Ancak bu dönem, Kûfe'de, Basra'nın bazı mahallerinde, Medâin'de, daha sonra da Khurâsân'da, köleler ve alt sınıf-

larda yaygın olan aşırı temayüllere kaçan Şî'a'nın kuşkusuz altın çağıydı.

O dönemde sayılarının çokluğundan ve birbirine geçmiş bir halde olmalarından dolayı, devrimci coşkunluğa sahip olan bu aşırıcı mezheplerin listesini vermemiz çok güçtür. Bunlara inananlar, Hâşimî olan bir imam-mehdî adına erke el koymayı amaçlayarak başkaldırmışlardır. Bunlar, siyasî açıdan iki gruba ayrılmışlardı: Bir yandan 'Abbâsîlerin tarafını tutan Râvendîlerle, imamları 'Abdullâh b. Mu'âviye olan Hârisîler ve Ebû Müslim'in öldürülmesinden sonra 'Abbâsî karşıtı Ebû Müslimiyye olarak ayrılmış olan Keysânîler bulunurken; diğer yandan da bazı meşrûiyetçi Şî'îlerin halifeliğin kendisine verilmesi gerektiğine inandıkları Ca'fer es-Sâdıq'ın Hattâbî -eski İsmâ'îlîler- taraftarları bulunmaktaydı. Her iki taraf da, yalancı ve inançsız saydıkları Ebû Bekr, 'Umar (Ömer), 'Usmân (Osman) ve Emevîler tarafından çalınan erkin, 'Alî'ye ve Fâtıma'dan doğan oğullarına ait olduğuna inanıyorlardı.

Dînî gruplar şeklinde organize olan bu sayısız gizli aşırı akımlar, İslâm'ın Arame topraklarından elde edilmiş gnostik sistemleriyle yapılanmış –ki bunlar Irak'ta çoğu zaman Babilonyalı [sahte -y.n.-] peygamberler tarafından yönetilmekteydi- bâtınî bir ideolojiyi oluşturmuştu. Bu ideoloji, bir yandan hermetik diğer yandan da hem devrimci hem de mesihçiydi. Tanrının kutsal rûhunun veya gnostiklerin semâî Âdem'inin rûhunun aktarıldığı *imâm*ın kişiliğini merkez almaktaydı; o bir Hermes'ti: Bütün ilimleri ve ilâhî gizleri bilen ve tabiatüstü bir güce sahip bilge bir peygamber-kraldı; onun rolü, yeryüzüne refahı ve adâleti egemen kılmaktı. Bu ideoloji aynı zamanda; dâiresel zaman astroloji doktrinini, bedenden ayrı olan ve derecesine göre bir kalıptan diğerine geçen nefsin gayri-maddî ve ölümsüz tabiatının öğretisini ve son olarak da kurtuluşun câhiller için zincir ve ceza olan oysa gerçekte sadece sembollerden ibaret olan *Şerî'at*'ın temel kuralları ve ibâdetlerinin gözetilmesinde değil de *imâm*ın öğretisi-

nin içselleştirilmesinde olduğu inancını ihtiva etmekteydi.

İlâhiyatçılar ve fıkıhçılar için bu ideoloji, bedenin tekrar yaratılışının ve mahşer gününün inkârı, *Şerî'at*'ın basit bir şekilde ortadan kaldırılması anlamına geliyordu.

İşte böyle bir ortamda Irak, daha önceden Hicâz'da zengin ve işsiz güçsüz aristokrasi çevrelerinde filizlenmiş yoğun bir ibâhiye* (libertinage) dalgası tarafından istila edilmişti. Bir valinin, köle ve şarkıcı kadın tüccarının ve bir tavernanın bulunduğu her yerde, Khîra yakınlarında bulunan Kûfe'de, ilimle ve asmalarla uğraşan rahiplerin bulundukları Sevâd manastırları çevresinde ibâhî topluluklar oluşmuştur: Şâirler, kâtipler, her iki cinsiyetten şarkıcılar ve müzisyenler, eksantrik kadınımsı erkekler, dinî boyuttan tamamen yoksun olan yüksek sosyeteyi eğlendirmekle mükellef insanlar... Prensin yanında soytarı veya kâtip veya zevk dostu veya bütün bu görevleri birden üstlenen ibâhî şair, hayatında ve şiirinde ortamın felsefesini ifade etmekteydi. Yasak hazların çılgınca övgüsünü yapıyordu, ibâdetlere dikkat etmiyordu, gün ışığında dinî yasakları ihlal ediyordu, küfür işliyordu, Kur'ân'ı bilmezlikten geliyordu ve ateist bir düşünceyi yayıyordu: -Tanrı? -Görünmüyor, nasıl varlığından emin olabiliriz? -Din günü? –Bir efsanedir; insanın hayatı, bitkilerinkiyle aynıdır, öldüğü an insan diriltilmeyecektir.

İşte el-Mehdî'nin son vermesi gereken durum ve *zendeqa*nın çevreleri böyleydi.

II- Zendeqanın siyâsî tarihi

Hişâm'ın ölümüne kadar Emevîler, tamamen "Sünnî" olan bir dinî siyaset uygulamışlardı. Bilinen ve yasal olarak kabul edilen gayri-müslimlere –Yahudi, Mazdeen, o dönemde tanınmayan Manicilerle karıştırılan Hristiyanlar- karşı hoşgörülüydüler. Ama şu iki mesele konusunda tamamen uzlaş-

* İslâm tarihinde, İslâm'ın yasak ve haram saydığı tüm hususları helalleştirmeyi, her şeyi mubah saymayı ilke edinen akım.

mazlardı: İslâm'ın eleştirisi veya Peygamber'e yapılan hakaretler ve şirk. Diğer yandan Mu'âviye'den Hişâm'a kadar, I. Yezîd ve II. Yezîd istisna, Şam'da şarapla müzik yasaklanmıştı ve Hicâzlılar havâiliklerinden dolayı kınanmışlardı. Henüz yeni doğmakta olan *kelâm*a da karşılardı ve ister ılımlı ister aşırı, Alici devrimcilere ve taraftarlarına karşı çok sertlerdi.

Hişâm'dan sonra kaos oldu. Kararsız ve mezhepsiz bir otorite ortaya çıkmıştı. Hişâm'ın halefi, Velîd b. Yezîd (125/743'ten 126/744'e kadar halîfe olmuştur) bir ibâhî idi; *zındîq* olarak bilinecekti. Halefi olan aynı zamanda da canını alan ve II. Mervân'ın karşı çıktığı Kaderiye taraftarı III. Yezîd, tahtta yalnızca altı ay kalabilmiştir (126/744). Kardeşi İbrâhîm 70 gün halîfe kalabilmiştir. Kaderiye karşıtı ve "Cehmî" bir lalası olan II. Mervân (127/744'ten 132/749'a kadar halîfe olmuştur), aşırıya giden bir mezhebin ilahlaştırılmış *imâm*ıydı ve aynı zamanda etrafında şüpheli *nedîm*ler bulunmaktaydı. Namı zındığa çıkacaktı. 'Abbâsîlerin başa geçmesi, hiç olumlu değişimler meydana getirmemiştir. Kaderiyeler lehinde görünmelerine rağmen, *da'vâ*ları, hâlâ ordunun içinde yaygın olan Keysânîlerin aşırıcı ideolojilerini temel almaktaydı. Biraz önce bahsettiğimiz siyasî ve sosyete sınıf –işbirlikçiler, nedîmler, ulu kişiler, kâtipler, ibâhîler ve istekleri için her türlü yolu tutanlar- hâlâ istikrarsız ve yönünü bulamayan 'Abbâsî düzeni içine büyük bir kolaylıkla "adapte" olmuşlardır. İbâhîler her yerdeydiler: Hükümdar âilesinin genç üyelerinin çevresinde, el-Mansûr'un soytarısı Ebû Dulâme'nin din-karşıtı şiirler yazdığı sarayda, el-Mansûr'un etrafında *sahâbe*[2] şeklinde oluşmuş yönetici sınıfı içinde bile bulunmaktaydılar. Bu *sahâbe*, üyelerinin yoldan çıkmış olmasıyla ün yapmıştı. 'Amr b. 'Ubeyd[3], el-Evzâ'î[4], İbnu'l-Muqaf-

[2] Bkz. ileri, dipnot 6.

[3] Bkz. ileri s. 107.

[4] Beyrut'tan 'Abbasî 'Îsâ b. 'Alî'ye gönderilen bir mektupta; burada Râzî bunları aktarmıştır (diğer aktarılan hadisler için bkz. ileri s. 75), İbn Eb'i Hatîm (öl. 327/939), *K. el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı kitabında, Haydarabad-Deccan yay., 1371/1952, I, 199-200.

fa' ve hatta el-Khadır[5] bu topluluğun ahlâkını eleştirmeyi görev bilmişlerdi. El-Mehdî'nin *zındîq* olarak peşine düşeceği kişilerin birçoğu ya sarayda kâtiplerdi ya da *sahâbe*ye üye olanların oğullarıydı. Son olarak eğer Hasanîlik, 145/762'de erki almayı başarabilseydi, Keysânî mürşidi el-Mansûr, halefleri gibi sonsuza dek *zındîq* olarak kabul edilirdi.

İslâm dinine girmiş olan İbnu'l-Muqaffa' bu duruma bir çare bulmak için 140/757 yılından önce *fi's-sahâbe*[6] adındaki mektubunda, erkin dengesini ve toplumun selâmetini (*salâh el-umme*) sağlayabilecek olan bir reform projesini sunmuştu. Ahlaksızlığı (*fücûr*) ve *sahâbe*[7] üyelerinin bazılarının dinî konudaki câhilliklerini ihbar edip, ordunun içinde yaygın olan aşırılığın (*ğuluww*) ahlâkın olduğu kadar *Şerî'at*'ın üzerinde de bıraktığı önemli etkilerin[8] altını çizdikten ve halkın tamamen yönünü şaşırmış olduğunu gözlemledikten sonra İbnu'l-Muqaffa', kaçınılmaz olan siyasetin genel hatlarını çizmiştir. Hanedanın teokratik olduğuna inanmayan tutucu düşünür, hükümdarın yalnızca harfi harfine Kur'ân ve *Sünnet*'in öğretisine uyarsa –ki ancak bu şekilde dini yönetmeye hak kazanır[9]- kendisine itaati hak ettiğini düşünür. Ilımlı Müslüman (*ehlü'l-qasd*) temâyülüne göre erkin din ile ayarlanması gerekmektedir: Ona göre yönetici sınıfının, ordunun

---

5 Beyhaqî, *Mahâsin*, 337-341.

6 Birçok yazar, İbnu'l-Muqaffa'ın 136/753'de kaleme aldığı risâleyi incelemiştir; bu yazarlar arasında şunlar bulunmaktadır: F. Gabrieli, *Opera*, 231-235; S.D. Goitien, *A Turning*, 149-167; D. Sourdel, *Le vézirat abbaside de 749 à 936 (de 132 à 324 de l'Hégire)*, Şam, 1959-1960, cilt I, s. 38, 56, 57, 61; Ch. Pellat, çevirdiği bu ünlü risâlenin girişinde, *Sahâbe*, 1-15. Fakat kimse söz konusu olan bu *Sahâbe*'nin kimlerden oluştuğunu bulmaya ve incelemeye çalışmamıştır; hatta es-Saffâh'ın ölümüne yapılan ufak bir göndermeyi temel alarak halîfenin kimliğini belirlemeye varmışlardır. Aslında "*es-Sahâbe*", el-Mansûr'un etrafında bulunan belli bir topluluğa verilen bir addır; bazı bilgiler ışığında bunların sayısı yaklaşık 700'dü ve çoğunlukla bu kişiler Arap'tılar; bkz. Taberî, *Târîkh*, III', 394; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 225; bunların arasında en çok şöhret yapmış olanlar, Bağdâd'ın inşası esnasında onlar için hazırlanmış özel bir mahallede ikamet etmekteydiler, bkz. Ya'qûbî, *Buldân*, 243; *Târîkh Bağdâd*, IX, 15.

7 İbnu'l-Muqaffa', *Sâhabe*, 51-57.

8 *A.k.*, 23, 25, 27.

9 Bkz. ileri s. 269.

ve halkın dinî eğitimini acilen korumak için, ordunun Kur'ân öğrenmesi, *Sünnet*'i incelemesi ve dinsizlerden uzaklaşması kaçınılmazdı;[10] tek başlarına doğru yolu bulacak durumda olmayan halkı eğitecek bir çeşit resmî olarak tayin edilmesi gereken din âlimi sınıfı kurulması ve dinsizlerin ve ayaklanların peşine düşmek gerekmekteydi.[11]

Bu projenin yazarı, halîfenin yardımıyla ölüm cezasına çarptırılmıştır. Kaderin bir cilvesi olarak o da zındıklıkla suçlanacaktı. El-Mansûr'un üzerinde baskılar vardı. Birinci baskı erkti. O da, gerekli olan acımasızlıkla, karşı çıkanları ve düşmanları –özellikle Şî'îleri- ezmiştir. Eskiden çekinmeden kullandığı ve kendi "hayranı" olan Râvendîleri yok ederek ve ılımlı Müslümanların yoluna biraz uyarak hânedânın geleceğini sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Ama bütün bunlar yetersizdi. 145/762 yılında vuku bulan ayaklanmada topluluğun içindeki püritenler/katı ilkeci olanlar, Hasanîlere destek vermişlerdi. Yine de el-Mansûr, oğluna zengin bir devlet, sağlamlaştırılmış bir erk ve gurur verici *el-mehdî* ünvanını miras bırakabilmişti.

Asıl adı 'Abdullâh olan el-Mansûr, oğlu Muhammed'e bu *el-mehdî* ünvanını, 'Alî taraftarlarının erk taleplerine son vermek için, kendisinin *mehdî* olduğunu iddia eden Hasanî Muhammed b. 'Abdullâh'ın yenilgisinden sonra vermiştir.[12] *Mehdî*, kendi adının Peygamber'in adıyla ve babasının adının Peygamber'in babasının adıyla –yani Muhammed b. 'Abdullâh- aynı olan ve rolü de kargaşa ve ahlâksızlık döneminden sonra toplumun içinde adâleti ve dini ilk saf haline kavuşturacak olan mitsel kişidir. Bu unvan –devrimci Şî'î anlamının yanı sıra- tutucu bir yöne sahipti; aynı zamanda halîfeye itaatin *"cema'at*in ipine"[13] sarılmakla birleştiği anlamın-

10 İbn el-Muqaffa', *Sâhabe*, 23-33.
11 *A.k.*, 61-65; bkz. ileri s. 269.
12 Taberî, *Târîkh* III[1], 341.
13 Süleymân b. 'Abdu'l-Melik'e (96/714'den 99/717'ye kadar halîfe) ithafen Ferazdaq'ın bir şiirinde, *Naqâ'id*, I, 374.

da Emevî halîfelerine verilmişti ve iki Ömer'in *sünnet*inin yeniden oluşması anlamını da ihtivâ etmekteydi.[14] Şî'îlerin anladıkları anlamda *mehdî* unvanını taşıyan el-Mansûr'un oğlu, gelenekçi *mehdî*nin rolünü oynamak durumunda kalmıştı. İki oğlu ve halefi –el-Hâdî ve er-Reşîd- tarafından da sürdürülen dinî siyaseti, Emevîler'inki gibi gelenekçilerin çizgisini takip etmek, Şeriat'ın uygulanmasına dikkat etmek, imparatorluk içinde dini düzene sokmak, gayri-müslim tebliğleri yasaklamak, bunların arasında *zımmî*leri gayri-zımmîlerden ayırmak ve şaâirin dediği gibi yoldan sapmışları düzeltmek ve bu doğru yoldan ayrılanların kanını akıtmak olmuştur. Bu siyaset, zındıklara karşı yapılan mücadelede somutlaşmıştır.

ZENDEQAYA KARŞI MÜCÂDELE

1. Zındıkın hukukî statüsü

Dinsiz insanı kabul etmeyen *Şerî'at*'ın nazarında gayri-müslim dinî çevredeki *zındîq*, İslâm (veya İslâm'ın kabul ettiği bir din) ile "kılıç" arasında seçim hakkı olan, terimin Kur'ânî anlamıyla bir *kâfir*di.[15]

*Zındîq*ların inançlarını (Manici ve tek bir çatı altında asimile olanlar) kabul eden veya gizlice İslâm'ı inkar eden ve her iki durumda da *zındîq* sıfatını taşıyan Müslüman kökenli kişi, bir mürted olarak kabul edilmekteydi ve tövbe etme hakkına sahipti.[16] Eğer hatasında devam etmeyi tercih ediyorsa, "Kim ki din değiştirirse onu öldürün"[17] rivâyeti neden

---

14 Yine Ferazdaq'ın, bu kez Hişâm b. 'Abdu'l-Melik'e ithafen yazdığı bir şiirinde, *a.k.*, II, 1013-1014.

15 Bağdâd'ın büyük kadısı Hanefî Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) bir fetvasına göre, *Târîkh Bağdâd*, XIV, 253.

16 Mâlikilere göre, zındıkın tövbesinin doğruluğu teyit edilemez nitelikte olduğu için kabul edilemezdir. Buna karşılık Şâfi'îlere göre, samimi olmasa bile bu tövbe kabul edilebilirdir; bunlar Kur'ân'ı (63/1) temel almaktadırlar; sahte bile olsa münâfıkların iman ettikleri tartışılmamıştır: Dârimî, *Cehm.*, 353, 354, 355; İbn'ül-'Arabî, *Ahkâmu'l-Qur'ân*, 'A.M. Beccâvî yay., Kahire, 1376/1957, Cilt II, 967.

17 Buhârî (öl. 256/870), *el-Câmi' es-Sahîh*, Kahire, 1378/1958, IX,

gösterilerek ölüme mahkum edilirdi, malı mülküne el konulurdu ve bir Müslüman mezarlığında İslâm kurallarına uygun olarak defnolma hakkı kalmazdı. Bu ceza genel olarak erkekler için geçerliydi; kadınlar için daha çok tutuklanma söz konusuydu.[18]

II./VIII. asırda *zındîq*ların kellesi kesilirdi ve çoğu zaman bedenleri de başkentin köprülerinde darağacına asılırdı. 'Alî'nin, mürtedleri[19] (bkz. *zındîq*lar[20]) (yani aşırıcı Şî'îleri[21]) yaktığını söyleyen bir rivayet var olsa bile genel temayül yakmaya karşıydı; irtidat savaşında Khâlid bunu uygulamış olsa da Ömer ('Umar) ve İbn 'Abbâs bu uygulamayı kınamışlardır.[22] Yine de III./IX. asırda iki mürted yakılmıştı.[23]

2. *Engizisyoncu veya Sâhib ez-zenâdiqa*

Sivil savaş ve kargaşa dönemlerinde her zaman olduğu gibi bahsettiğimiz karmaşa döneminde de "iyiliği emredip kötülükten men eden"ler yani kendi mahallelerinde *Şerî'at*'ın uygulanmasını denetleyenler özel şahıslardı. Devletin otoritesi yeniden oturduğunda, erk, kendi ideolojik ve siyâsî bağlılığına göre Kur'ânî ilkeleri uygulayan tehlikeli olabilecek bu kişilere tahammül edemez olmuştu. Doğal olarak devlet bu görevi üstlenmişti. Artık kamu hayatında *Şerî'at*'ın uygulanmasını sağlayacak kadılara bağlı resmî *muhtesib*ler[24] seçilmiş-

---

17 Buhârî (öl. 256/870), *el-Câmi' es-Sahîh*, Kahire, 1378/1958, IX, 18; Dârimî, *Cehm.*, 353, 354.

18 Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ (öl. 279/892), *es-Sünen*, A.M. Şâkir yay., Kahire, 1962, IV, 59.

19 *A.k.*, IV, 59.

20 Bu hikâye için bkz. Buhârî, *Sahîh*, IX, 18.

21 İmâmî geleneğe göre, 70 Kûfeli aşırıcı *Zutti* söz konusudur, Kaşşî, *Ricâl*, 72; daha yaygın başka bir versiyona göre de İbn Sebe' taraftarlarıdır; *a.k.*, 70-71; İbn Rusta, *A'lâq*, 218; Bağdâdî, *Farq*, 15,223.

22 Buhârî, *Sahîh*, IX, 19; Tirmizî, *a.g.e.*, IV, 59; Belâzurî, *Fütûh*, 98, 99.

23 Birincisinin adı Ğannâm'dı ve 225/839'da ölüm cezasına çarptırılmıştır, Taberî, *Târîkh*, III², 1302; Söylenen göre bir ilâhiyatçıydı; Câhız ona karşı çıkmıştır, *Hayavân*, I, 9: Hristiyanlığa girdiği rivayet edilmektedir. İkincisinin adı 'Utârid'dir, Hristiyanlık'tan İslâm'a girip tekrar eski dinine dönmüştür; 242/856'da ölüm cezasına çarptırılmıştır, Taberî, *Târîkh*, III³, 1434).

24 *Muhtesib* hakkında bkz. :Cl. Cahen ve M. Talbi, makale "Hisbe", *E.I.*², III, 503-505.

ti: Şüpheli şahısları belirleyecek olan oydu. Bununla beraber Bağdâd'da ve büyük kentlerde kadıya veya doğrudan halîfeye bağlı özel bir mahkeme –*sâhib* (veya *'ârif*) *ez-zenâdıqa*- kurulmuştu ve *zındîq*larla ilgilenme görevi ona verilmişti.

163/780'de 'Abdu'l-Cabbâr adında bir *muhtesib zındîq*ların peşine düşmüştür.[25] 167/783'de eski bir *muhtesib* olan 'Umar el-Kelvâzî[26], ilk kez olarak *sâhib ez-zenâdiqa*[27] görevine atanmıştır. Ölümünü takip eden yıl, aşağı-Babilonya kökenli olan Hamdaveyh adıyla bilinen Muhammed b. 'Îsâ onun yerine geçmiştir.[28] Er-Reşîd'in döneminde Medîneli Zubeyrî hukukçu Muhammed b. 'Urva o göreve atanmıştır.[29] El-Mehdî'den önce olduğu gibi er-Reşîd'den sonra da *sâhib ez-zenâdıqa* görevi kanıtlanmamıştır.

Aslını söylemek gerekirse Müslümanlar arasında *zındîq*ların nasıl belirlendiğini bilmemekteyiz. Bazı durumlarda dine uygun olmayan şiirlerin, *Şerî'at*'ın önemli ihlâlinin, biri tarafından ele verilmiş olmanın, şüphe uyandıran özelliklerin, işte bütün bunların görülmesi sonucu tutuklanma vuku bulurdu. Şüpheli şahıs, dinî ilimlerden bir sınava tabi tutulurdu: Kur'ân âyetlerini ezbere okuması istenilirdi; kitapları toplatılırdı, *"Zındıklar Kitabı"* gösterilirdi ve onu okunması istenilirdi; bazen de halîfe veya *muhtesib* şiddet kullanarak itiraflar elde etmeye çalışırdı. Maniheizm ile suçlanan kişilerden, bir kuşu boğazlaması veya Mani'nin resmine tükürmesi istenilirdi.[30] Şüpheliler, onlar için özel bir bölümün düzenlenmiş olduğu Bağdâd'ın merkezî hapishanesine –el-Matbaq'a- gönderilirdi.[31]

---

25 Taberî, *Târîkh*, III[1], 499.

26 Câhız onu, Bağdâd'da kraliçenin saranının önünde bir *hisbe* (hayvanların korunması) sahnesinde göstermektedir, *K. el-Biğâl*, Hârûn yay., Kahire, 1964, *Resâ'il*'de, II, 224.

27 Taberî, *Târîkh*, III[1], 519.

28 *A.e.*, III[1], 522.

29 İbn Bekkâr, ez-Zubeyr, *Camherat neseb qureyş ve akhbâruha*, 235/849'dan önce kaleme alınmıştır, M. Şâkir yay., Kahire, 1962, I, 297; *Târîkh Bağdâd*, III, 137.

30 Bkz. ileri, s. 70.

31 Taberî, *Târîkh*, III[2], 962.

3. Zındıkların aranması

Zındıkların aranması, el-Mehdî'nin yaklaşık 160/777'de tahta çıkmasıyla başlamıştır.

Gayri-müslim dinî çevrelerde zındıklıkla ilgili olarak tutuklanan zındıkların özel kimliklerini hâlâ bilmemekteyiz. Genel olarak, Maniciler, Daysanîler ve Marsiyonîler takip edilirdi. Ama aslında Mazdeen, Yahudi veya Hristiyan olmayanların hepsi bu arananlar grubuna girmekteydi. Hatta bazen Hristiyanlar bile zındıklarla karıştırılırdı.[32]

Zındıklara karşı yapılan bu mücâdele, daha çok Müslüman kökenli şüphelilere yönelikti.

El-Mansûr'un *sahâbe*sinin beş üyesinin oğulları ve haklı olarak Maniheizm ile suçlanan 'Abbâsî âilesinin bir üyesi, tutuklanmıştır. Büyük Beşşâr'ın da içlerinde bulunduğu şâirler ve kâtipler gibi bazı ibâhîler aranmışlardır. Duruma göre bazıları dayak yemiş, bazıları hapse atılmış, bazıları da ölüm cezasına çarptırılmıştı.[33]

Yasaklı, sapkın mezhepli *fırqa*ların bir listesi çıkarılmış ve Bağdâd'ın birkaç mahallesinin duvarlarına asılmıştı. Bu liste daha çok Şî'î grupları kapsamaktaydı.[34] İmâmî ilâhiyatçı Hişâm b. el-Hakem'in az kalsın "kellesi kesilecekti."[35] Oğlunun başlarında bulunduğu Ebû Mansûr el-'İclî'nin taraftarları katledilmişlerdir.[36] İki Şî'î aktivist, Ca'fer el-Ahmar ve Ya'qûb b. el-Fadl, zındıklıkla suçlanıp tutuklanmışlardı; ikincisi ölüm cezasına çarptırılmıştır.[37]

Listede, anladığımız kadarıyla, *kelâm*cılar da bulunmak-

---

32 Bkz. ileri, s. 91.

33 Bkz. ileri, s. 102-118.

34 Kaşşî, *Ricâl*, 172.

35 *A.k.*, 172. Bununla beraber Kaşşî, Hişâm'ın tutuklanmasının er-Reşîd döneminde olduğunu ileri sürer, *a.k.*, 167; fakat bu yazara göre Hişâm, el-Mehdî döneminde, el-Kâzım'dan "konuşmama" (yani *kelâm* ile ilgilenmeme) emrini almıştır. 'Abdu'l-Cabbâr'a göre Hişâm, Daysanî Ebû Şâkir ile birlikte bu tarihte tutuklanmıştır, bkz. ileri s. 303.

36 Nevbakhtî, *Firaq*, 54-55.

37 Bkz. ileri s. 111.

taydı. Bir grup Medîneli Kaderî, tehdit edilmek için Bağdâd'a getirilmişti[38]; Basralı Mu'tezile ilâhiyatçı Ebu'l Huzeyl el-'Allâf'ın da başına aynı şey gelmişti.[39] Muhtemelen bağımsız olan başka bir ilâhiyatçı Nu'mân b. el-Munzir[40] ve Basralı vâiz Sâlih b. Abdu'l-Quddûs, ölüm cezasına çarptırılmıştır.[41]

El-Hâdî (169/785'den 170/786'ya kadar halîfe olmuştur) sadece bir kişiyi ölümle cezalandırabilmiştir: Maniheist olmasından kuşkulanılan Kâtib Azdayâdâr.[42]

Er-Reşîd (170/786'dan 193/809'a kadar halîfe olmuştur) babasının siyasetini esneklikle sürdürmüştür. Ne ilâhiyatçıları, ne 'Alî'nin oğullarını, ne de taraftarlarını seviyordu. Bununla beraber çok fazla zındığı cezalandırmak durumunda kalmamıştır. Biraz eksantrik bir ilâhiyatçı olan el-Cahcâh'ın ve çileci şâir Ebu'l-'Atâhiye'nin, *zındîq* olmalarından kuşkulanılmıştır, ama bu olay ciddî sonuçlar doğurmamıştır. Diğer yandan siyâsî nedenlerden dolayı halîfe tarafından cezalandırılan Bermekîler'in *zındîq* oldukları söylentisi yayılmıştı. Bu olayla ilişkili olarak Ca'fer'in özel kâtibi Enes b. Ebî Şeykh ve onun hasımı ilâhiyatçı Muhammed b. el-Leys, zındıklıkla suçlanmışlardı; Enes b. Ebî Şeykh, ölüm cezasına çarptırılmıştır. Merv'in idaresinden bir kâtip, Khurâsân'ın askerî vâlisi tarafından isyancılarla şüpheli ilişkiler içinde bulunmakla suçlanmış ve halîfenin izniyle ölüm cezasına çarptırılmıştır.[43]

Zındîq sanılan Harrân'daki paganlar baskılara maruz kalmışlardır.[44]

Son ibâhî Ebû Nuvâs, zındıkların hapishanesine atılmıştır. Halîfe olur olmaz el-Emîn, hemen onu serbest bırakmış

---

38 Taberî, *Târîkh*, III', 534.
39 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, 254.
40 Bkz. ileri s. 296.
41 Bkz. ileri s. 308.
42 Bkz. ileri s. 118.
43 Bkz. ileri s. 120.
44 İbnu'l-Cabbâr, *İ'tâbu'l-Küttâb*, S. el-Eşter yay., Şam, 1380/1961, s. 84; bkz. *Fihrist*, 385.

ve kendi özel *nedîmi* olarak tayin etmiştir; fakat fazla ileri giden sözlerinden dolayı onu tekrar hapse atmak zorunda kalmıştır.[45] Zübeyde'nin oğlu kimseye baskı yapmak zorunda kalmamıştır; bunun nedeni de II./VIII. asrın sonunda *zendeqa* defterinin kapanmış olmasıydı.

4. Zendeqanın sonu

El-Mehdî'nin hükümdarlığı, İslâm'ın toplumsal bir dengeye kavuşmasıyla dinî ve genel olarak kültürel olarak olağanüstü bir yükseliş seyrettiği denge ve refah döneminin başlangıcı olmuştur. Ortodoksluğa ve konformizme duyulan saygı ve aynı zamanda dinî eğitim büyük bir gelişim izlemiştir. Bu dönemde uygulama ve bilgi olarak din, doğumundan ölümüne dek kentlinin hayatındaki tüm ayrıntılara nüfuz etmekteydi. Er-Reşîd döneminde, yeni bir kültürel düzenin oluşumunun belirtisi olan *kelâm* ateşi, Basra'dan Bağdâd'a uzanmıştır; burada teolojik hareket Bermekîler tarafından korunmuş ve desteklenmişti; aynı zamanda burada kağıt üretimi de başlamıştı. Bir üstad sınıfı egemen olmuş ve *tevhîdi* oluşturmuş; bu, bilgin, akılcı, gözüpek, açık, kendinden emin, fetihçi ve hemen hemen bütün elit tabaka tarafından kabul görmüştü. İslâm'ın bu yeniden doğuşu, *zendeqa*nın sonu olmuştur.

*Zendeqa*ya karşı yapılan seferler sonunda gayri-*zımmî*ler, aralarında benzerlik kurularak iki grup halinde sınıflandırılmışlardı: Manici-Daysanî-Marsiyonî zındıklarla Sâbiîler; üçüncü bir grup da, anlaşıldığı kadarıyla, İslâm dinine -özellikle de Şî'a'ya- girmiştir.

Böylece zındıklar, gizlenmek veya göç etmek durumunda kalmışlardır; her ne olursa olsun onlar yenik düşmüşlerdi. Fakat onların yenilgilerinin ilk nedeni, resmî olarak devlet tarafından yapılan baskılar olmamıştır. Konuya daha ayrıntılı baktığımızda asıl nedenin şunlar olduğunu fark ederiz:

[45] Bkz. ileri s. 344, dipnot 18.

İlk önce, özel olarak Manici mesaja ve daha genel olarak da bütün gayri-müslim tebliğ çabalarına karşı olumsuz yeni toplumsal koşulların oluşmasıdır; ikinci olarak da ilâhiyatçıların gösterdikleri çabadır. İlâhiyatçıların oluşturdukları ilmî İslâm, mitolojik, Manici, aşırıcı Şî'î hatta geleneksel Müslüman düşüncesini yenmediyse de bunların gözden düşmesini sağlamıştır. Bunun delili de IV./X. asrın ortalarına kadar Irak'ta Manici bir topluluğun varlığını sürdürmüş olmasıdır. Aynı zamanda zındıkların sistemleri, ilâhiyatçılar tarafından olağanüstü bir nesnellikle sunulmuştu. Bununla beraber II./VIII. asrın sonlarında ne Müslümanların Manicilikle suçlandığından ne de zındıklara baskı yapıldığından bahsedilmektedir.

İbâhiyye aynı zamanda son bulmuştu. Hayatlarının son demlerini yaşayan büyük üstadlar, el-Mehdî döneminde tamamen yok olmuşlardı. Bazıları tövbe edip kendilerini "Kur'ân'ın incelemesine" adamışlardı. Büyük babasının kendi soytarısına gösterdiği hoşgörüyü göstermeyen er-Reşîd döneminde de kuşkusuz küçük ibâhîler, "burjuvaların hayranlığını" kazanmaya çalışan ve pek ciddiye alınmayan züppeler de var olmuştur. Genel olarak, artık toplumsal açıdan kabul görmeyen dinsiz veya dine karşı çıkan profan insanlar yok olmuştu.

El-Mansûr ve oğlu tarafından ezilen ve ilâhiyatçılar tarafından kültürel açıdan gözden düşürülen aşırıcı Şî'îlik, bir asır sonra tekrar ortaya çıkmak üzere kaybolmuştur.

Sonuçta II./VIII. asrın sonunda Manici-Daysanî-Marsiyonî dinî akımları ve ibâhiyye tamamen silinmiştir.

BİRİNCİ KISIM

GAYRİ MÜSLİM DÎNÎ ÇEVRELERDEKİ ZINDIKLAR

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP FETHİNİN AREFESİNDE ARAME'NİN VE İRAN'IN DÎNÎ DURUMU

Burada sunduğumuz çalışmanın amacı, Müslümanların *zındîq* olarak adlandırdıkları toplulukların öğretisini incelemek değil de, daha çok Müslümanlarla olan ilişkileridir. Bu ilişkileri aydınlattığı ölçüde bu öğretilerden bahsedeceğiz. Zaten bu öğretiler ve Manicilere ve benzerlerinin inançlarına ilişkin Arapça metinler birçok kez incelenmiştir. Biz de bu konuları inceleyen çalışmalara gönderme yapmakla yetineceğiz.

ARAME

"Doğu", "Yakın-Doğu" ve "Orta-Doğu" terimleri çok belirsiz terimlerdir. Bu yüzden biz Arap-Müslüman yazarlarına göre "Nebâtî" dilinin –yani en yaygın olanı Süryanice olan Aramî diyalektlerin tümünün- konuşulduğu bölgeyi ifade etmek için "Arame" kelimesini kullanmayı tercih ettik. Bu anlamda Arame bölgesi, Toros'tan Dicle'ye ve Körfez'e kadar ve Akdeniz kıyılarından Urmiye gölüne kadar uzanan bölgedir. Bu bölge, Suriye'yi, Mezopotamya'yı, Adiabene'i ve Khuzistan'ın büyük bir kısmını sınırları içine almaktadır.

On asır boyunca Farslarla Rumlar arasında parçalanmış

olan Arame bölgesi, dilsel bir birliğe sahipti ve etnik bir homojenlik oluşturan Araplardan ve Aramîlerden oluşmaktaydı. İran'dan ve Yunan-Roma dünyasından onu farklı kılan kültürel ve dinî özelliklere sahipti. Coğrafî konumu ve diasporası sayesinde bir yandan Batı hatta bazen Doğu İran'a kadar uzanmaktaydı, diğer yandan da Atina'yla, Roma'yla ve İskenderiye'yle iletişim içindeydi. Bu bölge, kıtaları, kültürleri ve dinleri yakınlaştırıyordu; ki bu da, onun verimli topraklarında, en değişik dinlerin doğmasına neden olmuştur; her taraftan alıyor ve dağıtıyordu. Siyasî anlamda artık bir ulus oluşturmadığı için Arame, hareketli ve çoğu zaman misyoner olan dinî topluluklara veya etnilere dönüşmüştü.

İskender'in fethi ile 'Umar'ın (ikinci halîfe -çev-) fethi arasında bulunan dönemde Arame'nin dinî ve kültürel durumunu incelemek ilgi çekici olur kuşkusuz. Burada bu durumun yalnızca bir yönünü ilgilendiren genel hatlarını çizmekle yetineceğiz. Hâlâ canlı olan ve Mazdeizmle temas içinde olan antik Asur-Babil katmanında, ana çizgileriyle dört dinî akım yan yana bulunmaktaydı: Paganizm, Yahûdîlik, Hristiyanlık ve bu anlamda gnostik olarak kabul edebileceğimiz bir bağdaştırmacılık (syncrétisme) akımı.

Yahûdîlikle Hristiyanlığı bir kenara bırakıp, Hristiyanlık'tan soyutlayarak bu akımı incelemek ne kadar zor olsa da bu gnostik akımı incelemeye çalışacağız.

Sahip olduğumuz iki temel kaynağın yazarları; Hicrî II. Milâdî VIII. asrın ortasında, Babil topraklarında bulunan Kaskarlı (Vâsıt) Nesturî doktor Théodore Bar Kûnî (veya Kûney : ڬونى çoğu zaman Kônî veya Khouni olarak transkrip edilir) ve İbn Nedîm'dir. Bar Kûnî'nin H. 175/M. 791 yılında tamamladığı *Şerhlerin Kitabı* adlı eserinin on birinci bölümünde, diğer yazarların tanımadığı birkaç Aramî mezhebi hakkında bilgiler bulunmaktadır; bahsettiği mezheplerin bizzat kendi eserlerinden alınmış olan bu bilgiler çok ilgi çekicidir. İbn Nedim'e gelince, *Fihrist*'inin dokuzuncu bölümü, burada da diğer yazarların tanımadığı yirmiye yakın Aramî

topluluğu hakkında bilgiler ihtiva etmektedir.

I- Paganizm

Hristiyanların ateşli çabalarına ve Bizans otoritesinin sistematik olarak uyguladığı kıyımlara rağmen, eski Suriye paganizmi, VI. asrın sonlarında Bizans Arame'sinin bazı bölgelerinde varlığını sürdürmekteydi. Arap fethinin arefesinde, Harrân ve civarlarında, Suriye'nin kuzeyinde ve muhtemelen Héliopolis'te (Ba'albek, şu anki Lübnan) gruplar halinde paganlar bulunuyordu.

Folklorik olan paganizm, yok olmaya başlamıştı. Harrân bölgesinde ona birkaç asır için can verecek olan İslâm'dı.

Sasanî Arame'sinde, Kuzey Babil'de, söylenene göre paganlar bulunmaktaydı; ama bunlar sinagoga yakınlaşan Yahûdîleşmiş kişilerdi. Arap fethinin arefesinde ve belki de sonrasında da, Arîda adında birisinin hareketiyle bunlar özerk bir topluluk oluşturmuşlardı; hatta bu kişi, bu gruba, bazı Yahûdî eserlerden elde ettiği bir yazıyı bile sunmuştu; bunların adı *Ehl khîfet es-semâ'* idi: Yani "semadan korkanlar"dı.

Paganizm, "Keldânî bilimleri"nin -yani astrolojinin ve gizli ilimlerin (occultism)- asıl mirasçısıydı[1].

II- Gnostik akım

Gnostisizmin menşei hakkındaki son hipotezlerde, Babil'in oynadığı rolün altı çizilmektedir. Babil'de, Hristiyan çağında, Yunan düşüncesinin temasında Mezopotamya, İran ve Yahûdî mitlerin doğrudan karşılaşması, Samarie'den ve Suriye'den itibaren Yunan-Roma dünyasına I. asırda nüfuz ederek gnostisizmin doğmasına neden olmuştur.

---

1 Paganistlerle ilgili bkz: D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Petersbourg, 1856, I, 472-541; R. Dussaud, *Histoire et Religion des Nosairîs*, Paris, 1900. Suriyeli Michel'e göre Ba'albek' te, VI. yüzyılın sonlarına doğru paganizm hâlâ önemli bir yere sahiptir, Suriyeli Michel, *Chronique*, II, 318; Chwolsohn'a göre, Müslüman yazarlar Ba'albek'li bir Sâbiî (pagan) tanıyorlardı. Chwolsohn, *a.g.e.*, I, 489-491, 618.

Bununla beraber burada gnostik olarak adlandırdığımız ve Fırat'ın ve Dicle'nin kıvrımlarıyla –üst kıvrımın merkezi Édesse (Urfa) ve alt kıvrımın merkezi de Babil'di veya Müslüman yazarlara göre Sevâd'dı- çizilen bölgelerde gelişmiş olan ve ilk başta tutarsız hareketleri bir araya toplayan akım, Yunan-Roma dünyasına nüfûz eden ve Arame'de çok canlı kalan Doğulu denilen eski dinî zemine ait değildi. Üst kıvrımda, yani Édesse'de, ilk dört asır boyunca gnostik akım, Helenistik gnozun etkisinde Hristiyanlığın içinde doğmuş, ancak Hristiyanlığın dışında yayılmıştır. Alt kıvrımda, Yahudi ve Judéo-Chrétienne menşeli toplulukların içinde Édesse gnostisizmiyle Mazdeizm'in etkisinde doğmuş ve hâlâ Hristiyanlığın dışında kalarak çoğu zaman pagan ve Mazdekîlerin arasında yayılmıştır. Arap fethinin arefesinde, gnostik akımın hareketleri, homojen düalist bir çerçeve içinde tek biçim haline geldiği Babil'de daha yoğundu.

1. Édesse gnostisizmi

İkinci asrın ortalarına doğru, Arame'deki Hristiyanlığın en önemli merkezi olan Édesse, Valentin'in gnostik öğretileriyle tanışmıştır. Qûq adında birisi, muhtemelen Süryanice dilinde, daha yumuşak bir düalizmin gnostik öğretisini va'z etmiştir.[2] Aynı tarihte, Marsiyonizm Roma'dan Abgar'ın kentine yayılmıştır. II. asrın sonlarında ve III. asrın başlarında, Daysanizm kentli bir Hristiyan tarafından oluşturulmuştu. Bir sonraki asır, yine Édesse'de ve Hristiyanlığın içinde, Audi veya daha doğrusu 'Udayy (عُدَّي) adında biri ortaya çıkmış ve ilk başta ayrımcı (schismatique) daha sonra da Daysanî ve gnostik mezheplerin öğretilerine benzer açık bir biçimde heterodoks bir öğretiyi meydana getirmiştir: Asur kökenli setyenlerin (Séthiens) mezhebi.[3]

---

2 Qûq ve tarikatıyla ilgili bkz: H. J. Drijvers, "Qûq and the Qûqites. A unknown Sect in Edessa in the second Century A. D.", : *Numen* (International Review for the History of Religions)'de, Leyde (1967), 14, s. 104-129.

3 'Udayy ile ilgili bkz: H.Ch. Puech, *En quête de la gnose*, Paris, 1978, I, 271-300.

Qûq ve 'Udayy mezheplerinin tarihi ve kaderi hiç bilinmemektedir. Her iki mezhebin üyeleri güneye inerken başka mezheplerin içinde kaybolmuşlardır. Yalnızca Marsiyonizm ve Daysanizm biraz önem kazanabilmiş ve VIII. asra kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir. IV. asırdan sonra, buna benzer esinlenmiş kişiler, Hristiyanlığın egemen olduğu üst kıvrımda görünmemişlerdir.

a) Marsiyonizm (Marcionisme)

Marsiyonizm, Küçük Asya'da Pont eyâleti kökenli Marcion (85-160) tarafından, Hristiyanlığın içinde Roma'da kurulmuştu. Marcion, Cerdon adında Suriyeli gnostik bir üstadın etkisinde kalmıştı.

Marsiyonizmin klasik öğretisi, iki "antitez" gibi Eski Ahid ile Yeni Ahid'i karşı karşıya koymaktan ibaretti. Onların söylediklerine göre iki kitap da aynı Tanrı tarafından vahyedilmemişti; birinci kitap, Yahûdîlerin tanrısı, yani katı ve merhametsiz olan, bedeni yaratan yani *démiurge* tarafından gönderilmişti; ikincisi ise 'Îsâ görüntüsü altında ilk kez tarih içinde zuhûr eden merhametli ve yumuşak tanrı tarafından insanlara verilmişti.

Marcion'un öğrencileri üç ilkenin varlığını kabul etmekteydiler: Birinci ilke iyilik, ikinci ilke kötülük ve üçüncü ilke de -*démiurge* ile temsil edilen- adâlet.

Marsiyoncular için kötü ilkeyle eşleştirilen madde, ebedî ve sonsuzdu. Ondan gelen beden tekrar dirilmez. Sadece, bir dizi tenâsühle (métempsycose) mükemmelliğe ulaşabilen iyilerin ve inananların rûhu tekrar hayata döndürülür.

Bu yüzden yaratılış kötüdür. Marsiyoncular, münzevî bir çileciliği tebliğ etmekteydiler. Evliliği kendilerine haram kılmışlardı, kanlı kurbanları yasaklıyorlardı, çok ağır oruçlar tutuyorlardı, et türünden hiçbir şey yemiyorlardı ve şarap içmek de yasaktı.

Marsiyoncular, kiliseler şeklinde örgütlenmişlerdi; bunların kiliseleri, ortodokslarınki gibi başpiskoposlara, bâkirlere

ve şehîdlere sahip olan kiliselerdi. Bir süre batıda çoğalmışlardı. Arame'de, ortodoks kilisenin dışında Édesse'den öteye bile geçmişlerdi: Antakya, Şam ve Mezopotamya.

IV. ve V. asırda Hristiyan bilginleri bunlara karşı çetin bir mücadele vermişti; bu mücadele aynı zamanda Mani kilisesine ve Daysanî öğretisine karşı yürütülmüştü. Nasturî ve Mani kiliselerinin peşinden yazılarını "Aramîleştirmişlerdir." Aramîleştirilmiş olan metinlerden biri, VI. ve VII. asırda Khurâsân'a iyice yerleşecek olan İncîl'di. Bu akım, aynı zamanda dindaşları kadar çileci olmayan Mâhâniyye diye adlandırılan muhâliflerinin neden olduğu bir bölünme yaşamıştır.

Arame'de Marsiyoncu öğreti, Marcion'un tebliğ ettiği öğretiden belirgin farklılıklara sahip bir şekle bürünmüştü. Bu şekil, daha çok üç ilke tezine bağlıydı; ancak Maniheizmin etkisinde kalarak Arame'de kullanılan terimlerle tercüme edilmişti.[4]

b) Daysanizm

Burada kolaylık olsun diye Daysan (Daysanizm, Daysanî, Daysan) olarak adlandırdığımız Daysanî öğretisinin kurucusu, aslında Süryanice'de Bar Daysân (Daysan'ın oğlu), Arapça'da İbn Daysân ve Batılılara göre de Bardesane adında birisiydi. Pagan bir âilede (154'de doğmuş 222'de ölmüş) doğan Daysan, çok itinalı bir eğitim almıştı. Çocukluk arkadaşı Édesse kralı IX. Abgar ile birlikte Hristiyan dinine girmiştir. O dönemdeki Hristiyanlarda çok yaygın olan Valentin'in öğretisinin etkisinde kalmıştır. Ateşli ve vâiz bir Hristiyan olan Daysan, Süryanice dilinde eser yazmış ilk yazardır. Bu

[4] Marsiyonîlerle ilgili bkz: E. Renan, *Histoire des origines du christianisme*, VI, *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, I, 350-363; Aynı yazarın, *Marc-Aurèle*, Paris, 1882, 149-161; E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, Londra, 1948; L. Rougier, *La critique biblique dans l'antiquité, Marcon et Fauste de Milève*, Cercle E. Renan, 5. yıl, sayı 18, Paris, 1958. Marsiyonizmle ile ilgili, Arap yazarlarda bkz: Vajda, *Témoignage*, I-38, 113-128; G. Monnot, *Penseurs*, 167-169.

Édesse lehçesi, Hristiyanlık sayesinde, Arame topraklarında ilim dili imtiyazına ulaşacaktı. İnancını ve düşüncesini tebliğ ettiği yüz elli ilahiyle Süryanî dinî şiirinin yaratıcısıdır.

E. Renan'ın da söylediği gibi Daysan, "zengin, nazik, liberal, eğitim görmüş, sarayda saygı gören, Keldânî bilimleri kadar Helen kültürünü de iyi bilen [...] bütün felsefeleri, bütün dinleri, bütün mezhepleri bilen [...] yüksek tabakadan birisiydi. Topluluk içinde dostlarıyla birlikte düşünmeyi ve en derin felsefî meseleleri onlarla birlikte tartışmayı seven birisiydi".

Daysan, bir mezhebin değil de, Hellenizmin izlerini taşıyan, hür düşüncenin felsefî, bilimsel ve teolojik meseleleri kucaklayan Hristiyan kelâmı olarak adlandırabileceğimiz bir ekolün kurucusuydu. Renan'ın söylediklerinde de fark edebildiğimiz gibi Daysan, birçok açıdan, H. III./M. IX. asrın Müslüman mütekelliminin prototipiydi.

Daysanî ekolde, ezelden beri kendiliğinden var olan beş cevherin, özün veya unsurun (su, rüzgâr, ışık, karanlık ve ateş) tesadüfen karıştığı kabul edilmekteydi. Karanlıkların sonucunda karışmanın bir eseri olarak var olan dünyada kötülük zuhûr etmiştir. Kendilerini soyutlayamadıkları özel bir determinizmi alan atomik nitelikteki cevherler, tabiatlarına göre hareket etmektedirler; bunların karışımı, yeni bedenler üreten atomların karışımıdır.

Daysanîlere göre, bedenden ayrı olan rûh, ne doğar ne de ölür. O özgür ve ilâhîdir; tabiatın determinizmine boyun eğmek zorunda olan beden, rûhun arınmasını gerçekleştirdiği geçici bir araçtır. Daysan'ın oğlu Harmonius, Atina'da eğitim görmüş ve babası gibi şâirdi. Harmonius, Hellenizme daha fazla ağırlık vererek ekolü sürdürmüştür. Bu ekol, III. asırda da varlığını devam ettirmiş ve öğrencileri, üstadlarının fikirlerini sadece Süryanice bilen bölgelerde yaymışlardı. V. asırda Daysanîler, Édesse'de hâlâ kalabalık ve etkiliydiler. Ancak bunlar ağır eleştirilere maruz kalmışlardır. Onları eleştirenler arasında Saint Ephrem bulunmaktaydı; bu kişi Day-

san'ın şiirlerini unutturmak için uzun ortodoks ilâhîler yazmıştır. Bu reddiyelerinde Saint Ephrem, daha sonra Müslüman yazarların yapacakları gibi, Daysan'ı, Marcion'u ve Mani'yi aynı kefeye koymuştur; Edesse âlimi, Babil peygamberinin üstadıydı.

Kutsal kitaplara -ki bunlardan biri İncil'di- sahip sonradan gelen Daysanîler, geliştiler ve bölündüler. Müslüman yazarlara göre, Maniheizmin radikal düalizminden etkilenmiş görünmektedirler. İki tane olan ilkelerin ikisi de ezelî ve ebedîdir: Işık ve karanlık. Canlı ve bilgiyle kuşatılmış ve algılayabilen ışık, tabiatından dolayı iyilik yapmaktadır; cansız ve bilgiden ve algıdan yoksun karanlık da tabiatından dolayı kötülük yapmaktadır. Bunların karışımının nedeni konusunda görüşler farklılaşmaktadır.[5]

2. Babil mahşeri

Babil'deki mezhepler iki eğilim arasında ayrılmışlardır. Birinci eğilim, muhtemelen en eski olanı, Yahûdî veya Yahûdî-Hristiyan (judéo-chrétienne) kökenliydi. Vaftizci olan üyeleri, paganlar ve İranlılar arasında inançlarını tebliğ etmekteydiler. III. asırdan itibaren Hristiyanlığın dışında Édesse'den gelen "ulemâ", literatürü özümseyerek ve Hristiyanlık gibi, Sasanîlerle devlet dini mertebesine çıkan Mazdeen dinini kemirerek, geliştiler, bölündüler ve ateş kültünün daha belirgin olduğu ikinci eğilimli mezhebin doğmasına neden oldular.

Bu mezheplerin en eskisi, II. asrın başlarında judéo-chrétienne peygamberi Elkasaî tarafından kurulmuş görünmektedir; ona inananlar, Babil bataklıklarına yerleşmişlerdi. Da-

[5] Daysan ve Daysanizm ile ilgili bkz: E. Renan, *Marc-Aurèle*, 435-446; Aynı yazarın, *Histoire générale des langues sémitiques*, Paris, 1958, s.360-369, 370-371; R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris, 1891, s. 114-120; Aynı yazarın, *La littérature syriaque*, 2. baskı, Paris, 1900, s. 241-248; H. J. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966. Müslüman yazarların Daysanizm ile ilgili bkz: Vajda, *Témoignage*, 22-23, 122-123; G. Monnot, *Penseurs*, 165-167.

ha sonra başka gruplar -muhtemelen Filistin'den göç edenler-, Mandéen'ler, "göçmenler" ve "Kuşta tilmizleri" diye adlandırılan Mandéen'lere bağlı bir grubun üyeleri de Elkasaîcilerin yanına yerleşmişlerdir.

III. asrın ortalarında Elkasaî inancından biri -Mani- Arame gnostisizminin en radikal ve bitmiş sentezini oluşturan yeni bir öğretiyi oluşturmak için ait olduğu topluluktan ayrılmıştı. Mezhebin Yahûdî kaynağına daha sâdık olan başka tilmizler de ayrılmışlardı. Ana topluluğun kendisi de Maniheizmin radikal yönüne doğru sürüklenmiştir. Mani ve çok aktif olan tilmizlerinin etkisi altında Babil'de IV. ve VI. asırlar arasında bol miktarda, Maniheizm çerçevesine sahip bağdaştırmacı (syncrétiste) mezhep kurucusu esinli üstadlar var olmuştur.

a) Elkasaîler

II. asrın başlarında, İran Arame'sinin tam olarak neresinde olduğunu bilmiyoruz, ama o bölgede, Elkasaî adında judéo-chrétien bir [sahte -y.n.-] peygamber zuhûr etmiştir; *Vahiyler Kitabı* isimli bir kitaba sahip bu kişi, vaftizci bir topluluk kurmuştur. Bunlar, kutsal yıkanmanın ve vaftizin günahları bağışlattığına ve tedavi özelliklerine sahip olduğuna inanmaktaydılar.

Bazı Yahûdî ibadetlerini yapan ve tek tanrıya inancı muhafaza eden Elkasaîler, Eski Ahid'in bazı bölümlerini kabul etmemekteydiler, yasa ile alay etmekteydiler, kanlı kurbanları kınamaktaydılar ve Yahudileri et yedikleri için yermekteydiler. Bunun dışında "Büyük Kral" olarak adlandırdıkları "Kurtarıcı" 'Îsâ'ya inanmaktaydılar; fakat onlara göre 'Îsâ, Âdem'den beri birçok kez Dünya'da tecessüd etmiş bir peygamberdi. Diğer yandan Hristiyan Kutsal Yazılarına -Aziz Paul'un Mektupları hariç- Elkasaî'nin yasasına gösterdikleri kadar büyük bir önem atfetmekteydiler.

Elkasaî'nin kitabı, Essenîlerin inançlarından etkilenmiş ve aynı zamanda gnozla ve gizli ilimlerle dolu bâtınî bir öğ-

retiyi ihtiva etmekteydi.

Elkasaî hareketi, canlılığının en doruk noktasına III. asrın başlarında varmış ve Suriye'ye ve Filistin'e yayılmıştır. Arame Suriyelisi bir tilmiz, üstadının vahyini (révélation) Roma'ya taşırken, başka tilmizler, III. asrın başlarından itibaren Babil bataklıklarına yerleşmişlerdi; bu insanlar sürekli abdest aldıkları, arındıkları ve yedikleri her şeyi yıkadıkları için onlara *mnaqdé* (ܡܢܩܕܐ) –yani "saf olanlar"- ve dinî törenleri esnasında beyaz kıyafetler giydikleri için *hallé heware* (ܚܠܐ ܚܘܪܐ) –"beyaz elbiseliler- deniliyordu.[6]

III. asırda bu bataklık topluluğu, çok ciddî bir kriz yaşamıştır. 240 yılında mezhebin bir üyesi -Mani- üç üye ile birlikte, yeni bir din kurmak için topluluktan ayrılmıştır. Muhtemelen Mani'den sonra, Yahudi inançlarına daha yakın ve Mani kadar çileci olmayan Şîlé adında bir başka üye de ayrılmıştı.[7] Ana topluluğun kendisi Maniheizm yönünde gelişmiştir; en azından *Fihrist*'te böyle görünmektedir.[8]

b) Mandeenler (Mandéens)

Mandeenler topluluğu muhtemelen Filistin Yahûdîsi kökenliydi. III. asrın başında bunlar, Elkasaîlerin yanına, Vâsıt ve Basra arasındaki iki nehrin kıyısında bulunan bataklıklara ve Ahvaz'daki Qârûn nehrinin kıyılarına yerleşmişlerdi. Hâlâ da orada bulunmaktadırlar.

Mandeenlerin ilk inançları hakkında net bir düşünceye sahip olmamız çok zordur. Manda'nın tilmizleri, hepsi de vaftiz ve arınma uyguladıkları için çoğu zaman birbirleriyle karıştırılan Maniheistlere ve Elkasaîlere çok yakın, düalist taraftarı gnostiklerdi (gnostiques pro-dualistes). Astrolojiye ve

---

6 Elkasaîlerle ilgili bkz: W. Brandt, "Elkesaites", *E. R. E.*, V, 262-269; G. Bareille, "Elcésaïtes", *D. T. C.*, IV, 2233-2239; J. Thomas, *Le Mouvement baptiste en Palestine et Syrie (M.Ö. 150 - M. S. 300)*, Gembloux, 1935, s.140-156; Bar Kûni, *Scholies* (Pognon), 125/181-182.

7 Şîlé ve onun talebesi Melîh ile ilgili bkz: *Fihrist*, 404.

8 *A.g.e.*, 403-404.

kâhinliğe bağlıydılar.

Kendi başkanlarına, kendi kutsal kitaplarına ve kendine has Arame yazı sistemine sahip içe kapalı ve özerk topluluklar halinde oluşmuş olan Mandeenlere, *mandayé* (ܡܕܝܐ) ve daha genel olarak *nasorayé* (ܢܨܘܪܝܐ) –gözetenler- denilmekteydi (hâlâ da öyle denilmektedir). Bunlar, Sasanîlerin III. asrın sonlarında zulmettikleri "Nazarî"ler (Nazaréens) olarak görünmektedir. Onlara aynı zamanda *maşkena*dan -kutsal mekânları, ibadet yerlerinin adı- dolayı *meşkenayé* (ܡܫܟܢܐ) de denilmekteydi.[9]

c) Kuştîler (el-Kuştiyyûn)

Fihrist'te zikredilen Kuştîleri (el-Kuştiyyûn) belki de Mandeenlerden saymak gerekir. Onların kelime dağarcığı Mandeenlerinkine benzemektedir. Ama Mandeenleri çağrıştıran şey aslında *kuşta* kelimesidir; Mandeenlerde çok sıkça kullanılan bu terimin anlamlarından biri de gnozdur. Mandeenler *Manda*'nın tilmizi oldukları gibi Kuştîler de *Kuşta*'nın tilmizidir.[10]

Aynı judéo-chrétien ve vaftizci âileye, *Fihrist*'te kısaca zikredilen göçmenler (*el-muhâcirûn*) grubu da ait görünmektedir.[11]

d) Maniciler (Manichéens)

Maniheizmin kurucusu Mani, 216 yılında Dicle'nin sol kıyısında Babil'in kuzeydoğusunda, Cûkha bölgesinde bulunan bir köyde doğmuştur. Elkasaî mezhebinin üyesi olan İranlı babası onu çok küçük yaşta bataklıklara getirttirmişti.

---

9 Mandeenlerle ilgili bkz: K. Rudolph, *La religion mandéenne, Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade'de, II, Paris, 1972, s. 498-522; H. Ch. Puech, *La littérature mandéenne, Histoire des littératures*, Encyclopédie de la Pléiade'de, I, Paris, 1955, s. 665-677; J. Thomas, *a. g. e.*, 186-267; S. A. Pallis, *Essay on Mandaen Bibliography*, 1560-1930, Amsterdam, 1974; W. Brandt, "Mandaeans", *E. R. E.*, VIII, 380-393; G. Bardy, "Mandéens", *D. T. C.*, IX, 1811-1824.

10 *Fihrist*, 403. *Kuşta* ile ilgili bkz: S. W. Sundberg, *Kushta, A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts*, I, Lund, 1953, s. 14-54.

11 *Fihrist*, 403.

İşte Mani, bataklıkların ortasında, bu topluluğun içinde büyüdü ve yine burada düşüncesini oluşturdu. Edesse'den yayılan Hristiyan gnostik literatürü ile sert çileciliğini ve temel kötümserliğini beğendiği Marsiyonizm eğitimi almış olan Mani, henüz gençken dindaşlarına karşı çıkmış, onların yasalarını fakir bulmuş ve Kurtarıcı 'Îsâ ile Paul'ün emirlerine uygun olmadığını düşünmüştü. Ona göre, rûhu ölümden kurtaracak olan temizleyici âyinler değil de gnozdur. Yirmi dört yaşında Kutsal Rûh ona, Yaşayan Paraclet'i, kendisinin mânevî ikizini, gizemlerin bütün vahyini vermişti; Marsiyonîlerin, Daysanîlerin, Séthien'lerin ve bir mezhepten diğerine geçenlerin öğretilerini, Îrânî unsurlarla işlenmiş muhteşem bir sentez içinde toplamıştır. Din hakkında tamamen Aramî bir görüşe -evrensel ve bir kutsal kitaba- sahip olan Mani, vahyini kendi eliyle yedi eser halinde kaleme almıştır. Biri dışında bütün bu eserler, Mandéen diyalektiğine yakın ama farklı bir yazı sistemine sahip bir Arami lehçesinde yazılmıştır. Âdem'in, Zerdüşt'ün, Buda'nın ve 'Îsâ'nın aralarında bulundukları uzun bir göksel elçi zincirinin son halkası olarak kendini ilan etmiştir. Ona göre bu peygamberlerin hepsi de, özel bölgelerde özel dinler kurmuşlardı. Kendisi için söylediği gibi "dünyada bir çığlık atmak için Bâbil asıllı" peygamber, mutlak ve mükemmel ilmi olan vahyinin dünyanın tek ve nihaî dini olacağına inanmaktaydı; ki dünya da zaten varoluşunun son dönemini yaşıyordu.

Bu vahiy, radikal ve kozmik-karşıtı bir düalizmi temel alan gnostik bir sistemdi; bu sistemden doğan ahlâk, Marsiyoncu ahlâk gibi sert bir çilecilikti. İnsan bu dünyaya yabancıdır; hem yabancı hem de kötülükle kuşatılmıştır. Manicilik, semâî aslının, kaderinin, geçmişin, geleceğin ve gizemlerin bilgisini vererek insana kurtuluşu sunmaktadır. İnsana kurtuluşun yolunu göstermektedir: Yaratılış kötüdür; beden kınanılacak bir şeydir; dünyadan kopmak, evlenmemek, et yememek, canlılara zarar vermemek, kanlı kurbanlar sunmamak, hatta ekip biçmemek gerekir.

Mükemmellerden (Parfaits) -mezhebin rahiplerinden- istenilen bu ahlâk, ölümden sonra "Nûr Cenneti (Paradise de la lumière)"ne gitmelerini sağlayacaktır. Diğer ruhlara gelince, arınmak için bir bedenden diğerine geçmek zorundadırlar.

Biraz önce söylediğimiz gibi Mani kendini 'Îsâ'dan saymaktaydı. Aziz Paul'ün aleyhine kendisi için "Mesih-'Îsâ'nın havarisi" olduğunu söylemekteydi. Onun Hristiyanlığı ne kadar docétiste* olsa da, o ve tilmizleri, İncillerinde 'Îsâ'nın gerçek öğretisine sahip gerçek Hristiyanların kendileri olduğunu iddia etmekteydiler. Eski Ahid konusunda Mani, Marsiyoncu öğretiyi mantık sınırlarının en uç noktasına götürerek kabul etmiştir. Şeytanlardan esinlenen büyücüler olduğunu düşündüğü Yahûdî peygamberleri, yasalarını ve tanrılarını yermiştir. Ona göre 'Îsâ, İsrâîl peygamberlerini kınamıştı çünkü onlar kanlı kurbanlara ve evliliğe izin vermişlerdi.

Yeni [sahte -y.n.-] peygamber, ikinci Sasanî Şâhpûr tarafından olumlu karşılanmış ve inancını imparatorlukta tebliğ etmesine izin verilmişti. "İyi Haber"i otuz yıl boyunca doğuda ve batıda tebliğ etmiştir; ama pek başarılı olmamış görünmektedir. Behrâm II'nin krallığının son çeyreğinde Mani, Mazdeen ruhbânın şiddetli tepkisini çekmiş ve büyük Rahip Kartîr'in kışkırtmaları sonucu Cundîsâbûr'da 277 tarihinde ölüm cezasına çarptırılmıştır.

Hristiyan kilisesinin hiyerarşisine sahip ve çok disiplinli olan Mani kilisesinin merkezi, en yüksek başkanının –yani Mani'nin halefinin- ikamet ettiği Babil'de bulunmaktaydı. Mani'nin ölümünden sonra, Mazdeenler tarafından *zındîq* kabul edilen ve zulmedilen tilmizleri, arkalarında kuzey doğunun sınır bölgelerinde kaçak topluluklar bırakarak Babil'e doğru geri çekilmişlerdi. Manici misyonlar Bâbil'den batıya yönelmişlerdi; Hristiyanlığın izindeki yeni din IV. asırda Ak-

* Hz, 'Îsâ'nın fiziki bedeni olmadığını, görüntü olduğunu savunan öğreti. Bkz. geniş bilgi için *Din ve İnanç Sölüğü*, Şinasi Gündüz, Ankara, 1998. [y.n]

deniz havzasına yayılmıştır. Hristiyan kilisesi ve devlet tarafından baskılara maruz kaldığı için bu bölgelerde ertesi asır yok olmuştur ve hâlâ temsilcisi bulunan doğduğu yere, Arame'ye dönmüştür.[12]

e) Cûkha esinlileri

Mani, dininin son din olacağını ve peygamberlerin mührü olduğunu düşünüyordu. Oysa memleketi olan Cûkha'da bile son peygamber olmamıştı. Ondan sonra şu kişiler de peygamberliklerini ilan etmişti: Battaî, Cunca ve Khusrû. Battaî biraz ileride inceleyeceğimiz Kantéen mezhebinin kurucusu veya reformcusuydu. Cunca, Battaî gibi yumuşak bir düalist sistemin üstadıydı. Eski bir pagan olan Cunca ateşe tapmaktaydı.[13] Muhtemelen İranlı olan Khusrû'nun öğretisi bir öncekine çok yakındı.[14]

f) Kantéenler ve oruççular

Bar Kûnî'ye göre, Battaî, Cûkha'ya yerleşmiş olan heterodoks Yahûdî asıllı karanlık bir mezhebe mensuptu. Sasanî Pêrôz döneminde (459-487), mezhepten ayrılmıştı; *kanta* (قنطا) adındaki ibâdet merkezlerinden dolayı adları Kantéen olan mezhebi kurdu veya yeniden düzenledi. Bir gnostik kurtuluş dini olan Battaî'nin dini, o döneme ve o çevreye has bir bağdaştırmacılıktır (syncrétisme). Battaî muhtemelen heterodoks Yahûdî asıllıydı ve sonradan Hristiyanlaşmıştı. Diğer yandan Mani'den etkilenmiş olan Battaî, bir nesil sonra kendisi Mazdek'i etkileyecekti. Bar Kûnî, Battaî'nin "mecûslara (mages) yaranmak için" dinine ateş kültünü soktuğunu

12 Maniheizm ile ilgili bkz: H.Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur. Sa religion*, Paris, 1949; Aynı yazarın, *Le manichéisme, Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade'de, II, s. 525-645; Aynı yazarın, *La littérature manichéenne, Histoire des littératures*, Encyclopédie de la Pléiade'de, I, 678-694; M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris, 1981. Arap kaynaklarda bkz: Vajda, *Témoignage*, 4-22, 115-123; G. Monnot, *Penseurs*, 152-164; özellikle de A. A. Şirâzî, *a. g. e*; bkz. ilerde s. 49-56.

13 *Fihrist*, 403.

14 *A. g. e*, 403.

söyler. Yine de Kantéenlerin dini, Mandéenlerin diniyle gözle görünür benzerliğe sahiptir; her ikisi de ortak bir kökene sahipti: Mandéen denilen Arame diyalektiğinde yazılmış ortak dinî metinlere sahiplerdi.[15]

Şehristânî'nin düalist olarak zikrettiği كنوبه adında (bazen كينوية) olarak okunmuştur)[16], başkalarına göre de كناں[17] adında birinin tilmizleri olduğu söylenilen kişiler muhtemelen bizim Kantéenlerdi; Şehristânî'nin tabi olduğu Ebû 'Îsâ el-Varrâq'ı temel alan Madelung da bu konuda bizimle hemfikirdir.[18] Bar Kûnî'nin ve el-Varrâq'ın sundukları bilgiler genel olarak birbirine uymakta ve birbirini tamamlamaktadır. Kantéenler yumuşamış bir düalizme inanmaktaydılar ve üç tane ilkenin varlığını savunmaktaydılar: İyi ve ışık ilkesi olarak ateş, kötü ve karanlık ilkesi olarak su ve aracı ilke olan toprak.[19]

El-Varrâq'ın[20] ve Şehristânî'nin[21] metinlerinde, ve başka Müslüman kaynaklarda zikredilen[22] *sıyâmiyye*ler (oruççular, sürekli oruç tutanlar) denilen düalistler, Kantéen mezhebinin dilenci rahipleri yani Mükemmeller'di. Başıboş gezen ve muhtemelen de dilenen bu rahipler, Marsiyoncular ve Maniciler gibi sık sık oruç tutarlardı, evlenmezlerdi, eti haram sayarlardı ve kanlı kurbanlara karşı çıkarlardı.

---

15 Bar Kûnî, *Scholies* (Pognon), 151-154/220-224, bununla birlikte Pognon'un dikkat çektiği noktalara bkz. 246-247.

16 Şehristânî, *Religions*, I, 671, ve Monnot'un notu s. 82.

17 Özellikle Maqdisî, *Bad'*, I, 143; IV, 24, düalist tarikatların listesinin bulunduğu الكنتانيون (= الكبانئون)

18 W. Madelung, "Abu 'Îsâ al-Warrâq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer", *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*, Leyde, 1981, s. 222-224. El-Varrâq'ın metni, Mu'tezilî yazar İbnu'l-Melâhımî'nin (ölümü 436/1044 civarında) henüz yayınlanmamış olan *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn* adlı eserinde verilmiştir. El-Warrâq harekesiz olarak كنبانيه = Kantâniyye şeklinde yazmaktadır:

19 *A. g. e.*, 224; Şehristânî, *Religions*, I, 671; Maqdisî, *Bad'*, I, 143.

20 Madelung, *a.g.e.*, 222: "Les Kantâniyya, appelés aussi *siyâmiyya*".

21 Şehristânî, *Religions*, I, 671; *sıyâmiyye*leri *kantaviyye*nin üyeleriymiş gibi tanıtmaktadır.

22 Nâşi', *Maqâlât*, 73; 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 18; Monnot, *Penseurs*, 169.

İRAN

Sasanî İmparatorluğu'nun resmî dini Mazdeizmdi. 244'de hânedânı kuran Erdeşîr'den itibaren milliyetçi bir duyguyla hareketlenen Sasanîler, bütün vatandaşları ortak bir devlet dini çatısı altında toplayarak, bölünmüş olan imparatorluklarında birliği sağlamakla meşgul olmuşlardır. Ülkeleri için ulusal din olarak Mazdeizmi seçmişlerdir. Sağlam bir biçimde erke bağlı olan Mazdeizm, bir yandan güçlü, hiyerarşileşmiş ve düzenli bir ruhban sınıfı tarafından ve diğer yandan da yalnızca VI. asırda yazıya dökülen bir kutsal kitap –Avesta- ile desteklenmiş ortodoks bir kilise olmuştur.

Mazdéen kilisesinin tarihi, batıdan ve doğudan sürekli İran'ı işgal eden dinlere karşı hiç durmak bilmeyen bir mücâdeledir. Mazdeizm, aslında imparatorluğun İranlı halkının çok eski diniydi. Diğer topluluklar, kendi dinlerine sahiplerdi.

Misyoner dinler olan Maniheizm ve Hristiyanlık, İran Arame'sine nüfuz etmekteydi ve ateş kültüyle rekabet içindeydi. Hristiyanlık, Maniheizmden çok daha güçlüydü ve Mazdeizm'in gerçek düşmanıydı. Zulümlere rağmen İran'a girebilmiş ve İranlılar arasında müntesiplere sahip olmuştur.

Babil gibi kuzey doğu da, dinî bir mozaik oluşturmaktaydı. Nesturîler, Maniheistler, Marsiyoncular ve özellikle de Budistler bu bölgede bulunmaktaydı. M. Ö. III. asrın ortalarından itibaren Budizm, Kandehar ovasında ve İndus'un batısındaki ovalarda yayılmaya başlamıştı. M. S. II. asırda Kâbil bölgesinde ve bir asır sonra Belh ve Transoxiane (Mâverâünnehr)'de büyük bir gelişme göstermiştir. Ancak batıya doğru gösterdiği ilerleme mecûslar tarafından durdurulduğundan Orta Asya'ya yönelmek durumunda kalmıştır. İran'ın doğusunda Sasanîler tarafından ilhak edilmiş olan Kûşân bölgesinde Brahmanlar bulunmaktaydı.

Sasanî kralları, imparatorluğun dinî birliğini tehdit eden bu insanlara sık sık zulmetmekteydiler. Büyük rahip Kartîr,

III. asrın sonlarında Yahûdîlere, Hristiyanlara, Budistlere, Brahmanlara, Mandéenlere ve Maniheist *zındîq*lara karşı resmî bir sefer düzenlemiştir.

İran'da V. asrın sonlarında Mazdeizm, bazılarına göre Babil asıllı olan Mazdek'in hareketiyle büyük ölçüde sallandı. Mazdek, Maniheizm ve Kanteizmin etkisinde olan düalist bir öğreti taraftarıydı. Mazdekî ahlâk, Babil'in çileci gnostiklerinin ahlâkına yakındı. Sevâd'ın birçok [sahte -y.n.-] peygamberi gibi Mazdek sihirli özellikte gizemlere sahip olduğunu iddia etmiştir. Ama öğretisinin en çarpıcı yönü, kadınlarla ve mal mülkle ilgili olan yönüydü. Kral Kavâdh, ilk başta Mazdek'ten yana görünmüş, ancak hareketin neden olduğu toplumsal kargaşadan sonra, asillerin ve ruhban sınıfının baskılarından dolayı 529 yılında Mazdekîleri –ki onlara da *zındîq* deniliyordu- katletmek durumunda kalmıştı.

Mecûs ve tanrı kabul edilen İran kralları, Mazdéen olmayan vatandaşlarına ateş kültünü zorla kabul ettirmeye, Mazdéenlere ölüm tehdidiyle başka bir dini benimsemelerini yasaklamaya ve başka dinde olanlara baskılar uygulamaya çalışmış olsalar da; köhneleşmiş, mânevî olarak zayıf ve Zurvanî kaderciliğe doğru ilerleyen Mazdeizm, tam anlamıyla etnik ve özel bir din olarak kalmıştır. Doğuda ve batıda gerilemekte; İran'da bile, bütün ülkeyi fethetmek üzere olan Hristiyanliğa karşı koymakta zorlanmaktaydı.[23]

---

[23] Mazdeen Kilisesi ile ilgili bkz: G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, çev. L. Jospin, Paris, 1968, s. 273-353; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962, s. 238-245, 276-302, aynı yazarın, *L'église sassanide et le mazdéisme*, *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade'de, II, 3-32; A. Christensen, *L'Iran sous les sassanides*, Copenhague, 1936, s. 136-173, 253-310. Mazdek hareketi ile ilgili bkz: *A.g.e.* 311-357; aynı yazarın, *Le règne du roi Kawâdh I et le communisme Mazdakite*, Copenhague, 1925.

İKİNCİ BÖLÜM

ZINDIKLIK VE İSLÂM TOPRAKLARINDAKİ İNANANLARI

ARAP FETHİNİN, FETHEDİLEN TOPRAKLARDA BULUNAN DÎNÎ TOPLULUKLAR ÜZERİNDE DOĞURDUĞU NETİCELER

Arapların bulundukları yerler hariç, Araplar, fethettikleri ülkelerin dinî topluluklarına İslâm'ı empoze etmemekteydiler. Fakat fetihleri bu topluluklar üzerinde belli sonuçlar doğurmuştur. İran'da İslâm, bağlı olduğu erkle birlikte yıkılan Mazdeizm için bir felâket niteliğini taşımıştır. Özellikle şehirlerde İranlılar, meşrû olarak kabul edilen ulusal dinlerine çok az bir bağlılık sergilemişler ve kısa sürede İslâm, İran'da en yaygın din haline gelmiştir.[1] Gitgide azınlık haline gelen ve daha çok Fars'da[2] yoğunlaşan Mazdéenler -ki özel bir kıyafetle diğer topluluklardan ayrılmaktaydılar[3]- dinî açıdan olduğu kadar siyasî açıdan da tamamen zararsızdı.

---

1 Arap fethinin Mazdeizm üzerindeki sonuçları ve İslâm'a giren İranlılar hakkında bkz: Sadighi, *Mouvements*, 12-65; Widengren, *a.g.e.*, 381-382; Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran*, 355-356; M. Monory, "Madjûs", *E.I.*², V, 1105-1114.

2 Mazdeizmin İslâm topraklarındaki yerleri ile ilgili, bkz: Sadighi, *Mouvements*, 76-82.

3 *Aġânî*, XIII, 245; Qummî, *Maqâlât*, 61.

Diğer yandan Mazdéen dinî otoriteler, İslâm devletine karşı son derece uysal ve sâdıklardı. Ateş kültünün ulusal bir direnme merkezi oluşturmadığını[4] fark eden İslâm devleti de, onu İran'dan yok etmeye çalışmamıştır. Diğer yandan Mazdeizmin yayılma ve nüfuz gücü hemen hemen sıfırdı; İslâm topraklarında Mazdeizm'e girenlerle ilgili en ufak bir gönderme bile yoktur: "Mazdeizm'i kabul etmek için kendi dininden vazgeçen birine hiç rastlamadık" diye yazmıştır Câhız.[5] III./IX. asırda ve IV./X. asırda Mazdeizmin teolojik bir rönesans yaşadığı doğrudur; ancak bu rönesansın neden olduğu ve İslâm teolojisinden etkilendiği için ortaya çıkan teolojik literatür Pehlevîce yazılmıştı ve tereddüt eden inananlara yönelikti.[6] Yani ateş dini, git gide anlaşılmaz olan bir yazının yalnızlığında yavaş yavaş ve çaresizce sönmüştür.

Mazdeizm'e göre sapkın mezhepler Müslümanlara karşı koymuşlardır. II./VIII. asırda İran'da, İslâm erkine karşı silahlı mücâdele veren siyâsî-dinî hareketler görülmüştür. Bu hareketler iki grup halindeydi. Birinci grupta, Bihâfrîd, Sunbâz, İshâq, Ustâzîs ve Muqanna' tarafından 129/746 ve 159/775 tarihleri arasında Khurâsân'da köylülerin yönettiği başkaldırılar bulunmaktaydı. Bu hareketler, 'Abbâsî davası izinde olan ve aşırıya giden öğretinin etkisinde doğmuştu. Ebû Müslimiyye adındaki taraftarları, *imâmı* Ebû Müslim olan Keysânî grubu olarak kabul edilmekteydi. Mecûsların ihbar ettikleri ve bizzat Ebû Müslim'in onaylamadığı bu başkaldırıların yöneticileri –birincisi hariç- 'Abbâsî generalinin işbirlikçileriydi. Generalin mahkûmiyetinden sonra memnun kalmayan bu hareket, silahlarını 'Abbâsîlere çevirmişlerdi.[7] İkinci grupta, Müslümanların, taraftarlarını Khurrem-

---

4 Sadighi, *Mouvements*, 68.

5 Câhız, *Hayavân*, V, 326.

6 Bu literatür ile ilgili, bkz: Sadighi, *Mouvements*, 66, 67, 69, 71; Widengren, *a.g.e.*, 383-386; Duchesne-Guillemein, *La religion de l'Iran*, 52, 75, 59, 357-358; bkz. daha ilerde, s. 257, dipnot 53; s. 286.

7 Bu hareketlerle ilgili bkz: Sadighi, *Mouvements*, 111-186; D. Sourdel, "Abu Muslim" et "Bihâfrîd, *E.I.*², I, 145, 1245.

dîniyye, Khurremiyye veya Muhammira diye adlandırdıkları hareketler bulunmaktadır. Bunlar öyle görünüyor ki hâlâ Mazdekî inançlarına sahip köylülerdi. Bunlar da birkaç gruba bölünmüşlerdi. Bu gruplardan bazılarıyla Ebû Müslimiyyeler arasında çok çarpıcı farklar yoktu. Bunlar daha çok Âzerbaycân'da, Cibâl bölgesinde, Cürcân'da, Deylemlerin ülkesinde, Taberistân'da ve İsfehân ile Khuzistân arasında bulunan bölgede bulunmaktaydılar. II./VIII. asrın ikinci yarısında anlamsız bir şekilde hareketlenmeye başlamışlardı. Yine de Âzerbaycân'da 201/816 ile 222/836 tarihleri arasında Babil asıllı Bâbek'in yönetiminde çok büyük bir başkaldırı vuku bulmuştur. İslâm erki, bu ayaklanmaları bastırmış ancak Khurremiyyeler dinlerinden dolayı hiç endişe duymamışlardı; bunlar bir çeşit *mecûsî* olarak kabul edildikleri için IV./X. asra kadar köylerinde mutlu mutlu yaşamışlardı. Müslümanlar onların barışçıl yanlarından, temizlik anlayışlarından ve misafirperverliklerinden hoşlanmaktaydılar.[8]

Ünlü Ebû 'Îsâ el-İsfehânî'nin, onun öğrencisi Yûdğân'ın ve onun da öğrencisi Mûşkân'ın yönettikleri Yahûdî başkaldırıları vuku bulmuştur; fakat bu başkaldırılar pek ses getirmemiştir. Ebû 'Îsâ ve öğrencileri, öğretileri açısından Babil peygamberlerine ve çağdaşları aşırı uçtaki Şî'îlere çok yakın, Mesihçi, gözü dönmüş kişilerdi.[9]

Müslümanların Sumeniyyelerle karşılaştıkları Transoxiane'da hâlâ var olan Budizm, ne canlanmışa ne de batıya nüfûz etmeye çalışmışa benzemektedir.[10]

Arame tamamen Araplaşırken, İran tekrar İran olmuştur; paradoksal olarak İran ilk İslâmîleşen ülkelerden olurken

---

8 Khurremiyye ve Bâbek'in hareketiyle ilgili, bkz: H. el-'Azîz, *el-Bâbekiyye*, Beyrut-Bağdâd, 1974; Sadighi, *Mouvements*, 187-228, 229-280; Sourdel, "Bâbak", *E.I.*², I, 867; Madelung, "Khurramiyya", *a.g.e.*², V, 65-67.

9 Bu hareketlerle ilgili bkz: Şehristânî, *Religions*, I, 604-606; Maqdisî, *Bad'*, III, 34-35; ve makaleler: "Abû 'Îsâ al-Isfahânî" ve "Yudghan" *E. Judaïca*'da, Kudüs, 1971, 2, 183; 16, 867.

10 İslâm geleneğinde Budizm ile ilgili bkz: Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane", *J.A.*, cilt 257 (1969), 273-316.

Arame ve özellikle Mezopotamya, uzun zaman İslâm'a karşı koymuş ve günümüze kadar dinler mozaiği olarak da kalmıştır. Fetih, Mazdeizm'in tamamen aleyhineyken Arame'deki özerk dinî toplulukların lehine olmuştur. Sasanîler ve Bizanslılar tarafından baskı gören Ya'qûbîler, Nesturîler, paganlar, Yahûdîler, Maniciler, Daysanîler ve Babil'in diğer dinî topluluklarının inananları Arapları kurtarıcılar olarak karşılamışlardı. Emevîler döneminde, isimlerinin bilinmemesini ve sonraki dönemde de siyâsî karışıklığı fırsat bilen bu topluluklar gerçek bir rönesansı tatmışlardı; hatta Nesturîler ve Maniciler, doğuda canlılıklarının doruk noktasına ulaşmışlardı. Arame'de dinî durumun tekrar canlandığını düşünmek için yeterince nedenimiz var. Babil, Şî'î İslâm'ın içinde yeni esinliler doğuracak güçteydi. Yeni dünyayı fethetmek ve Sasanîler döneminde oynadıkları rolü Arapların egemenliğinde de oynamayı amaçlayan, misyoner ve agresif olan Arame'nin dinî muhtevası, yüzeye çıkmaya başlamıştı ve bu kez Arapça olarak bunu yapmaktaydı. İşte böylece Müslümanlar zındıkları keşfedecekti.

ARAPÇA'DA "ZENDEQA" VE "ZINDÎQ" TERİMLERİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Emevî döneminin sonuna kadar asıl ayrım, Arap ile Arap olmayanlar arasındaydı. Bunlar ya *'Acem*di ya da *Enbât*tı. Dinî alanda, gayri-müslimlerin ya Yahûdî (*yahûd*), ya Hristiyan (*nasârâ*) ya da Mazdéen (*Mecûs*) oldukları biliniyordu. Dinî karakterli sövgülerinde şâirler Kur'ân'dan alınmış kelimeler kullanmaktaydılar.[11] İslâm'ın dışında bir dinin utanç

11 Örneğin: *Mülhid* (sapan), *fâsıq* (günahkâr), *münâfıq* (iki yüzlü), *dalâl* (yoldan çıkan), *muhıll* (dinî yasakları çiğneyen), *muhdis, mübtedi'* (yenilikçi); bu terimleri Ru'be b. el-'Accâc (ölüm 145/762), *Dîvân*, W. Ahlwardt yay., Berlin, 1903, s. 28, 40, 114, 174; ve Cerîr (ölüm 110/728 civarında) kullanır, *Dîvân*, der. İbn Habîb, N. Tâha yay, Kahire, 1969, I, 90, 244, 256; ve *Naqâ'id*, I, 323; Taberî, *Târîkh*, II², 408, 412, 693, 1086, 1113, 1114, 1117.

verici bir yönünü belirtmek için Hristiyan dininden alınmış kelimeler ve daha az ölçüde *mecûs* ve *yahûd* kelimeleri kullanılırdı.[12] 150/767'den kısa bir zaman önce, Safvân el-Ensârî'nin bir şiirinde, "Daysan'ın tâbiîleri" (*etbâ' Daysan*) ifâdesi ortaya çıkmıştır.[13]

İslâm toplumu, etnik çehresi değiştikçe, Arap ve Arap olmayan arasındaki ayrımın yerine daha önemli bir ayrım geçecekti: Müslim ve gayri-Müslim; ve II./VIII. asrın ortalarına doğru bu ayrımın içinde muvahhid (bazen *hanîf*) ve *zındîq* karşıtlığı meydana çıkmıştır.[14]

Zendeqa, nadiren *zendeqiyye*[15] ve *zındıqiyye*[16] (ad: zındığın dini), *zendeqa*[17] (fiil: zındıklığa girdirmek), *muzendeq*[18] (sıfat-fiil: Zındıklığa girmiş), *tezendeqa*[19] (fiil: zındıklığa girmek), *tezenduq*[21] (eylem ismi: Zındıklığa girme durumu) terimleri, *zındîq* veya *zendîq* (çoğul: *zenâdıqa* ve nadiren *zenâdîq*)[22] kelimesinden üretilmiştir.

Müslümanlar, bu Mazdéen terimini miras olarak almışlardır. Yukarıda gördüğümüz gibi bu terim Sasanîler tarafından da kullanılmaktaydı. Mes'ûdî'nin açıklamasına göre bu

---

12 Örneğin: *Nasâra*, *Naqâ'id*, II, 936, 984, Ru'be, *Dîvân*, 68; *salîb* (haç), *'âbid es-salîb* (haça tapan), *Naqâ'id*, II, 801, 903, Cerîr, *Dîvân*, I, 52, 95, 102, 135, 230, 264, 312; *qârî' en-nâqûs* (çan çalan), Ru'be, *Dîvân*, 68; *Mâr Sercîs* (Aziz Serge), Cerîr, *Dîvân*, I, 57, 231, 312, *Naqâ'id*, II, 904; *qurbân* (kurban), *a.g.e.*, I, 510, II, 936; *qass* (papaz), *a.g.e.*, I, 166; *khınzîr* (domuz), *a.g.e.*, II, 936, 984; bir *burnus*, *a.g.e.*, II, 903, takan ve dilencilik (*meskene ve su'âl*), *a.g.e.*, I, 277, 294 yapan *râhib* (râhip). *Mecûs* (Mazdeen) fakat "ensest" anlamında, *a.g.e.*, I, 536, "putperest" anlamında, Cerîr, *Dîvân*, I, 342 ve "ateşe tapan" anlamında, Ru'be, *Dîvân*, 76, bununla beraber bkz. burada Ek, s. 442; *Yahûd* (yahûdi) "yoldan sapmış" anlamında, Cerîr, *Dîvân*, I, 256.

13 Câhız tarafından zikredilmiş, *Beyân*, I, 29.

14 İbn Ebi'l-'Avcâ'ya karşı yazılmış Beşşâr'ın bir şiirinde, bkz. ileride s. 296.

15 Qummî'de görülen nâdir bir tarz, *Maqâlât*, 64.

16 Nevbakhtî, *Firaq*, 60, tarafından naklettiği aynı metnin bir varyantında; Dârimî, *Marîsî*, 563, tarafından aktarılan anonim bir rivâyette.

17 Safedî, *Vâfî*, X, 46, tarafından zikredilmiştir.

18 *Ağânî*'de, XVIII, 182, geçen II./VIII. asra ait bir şiirde.

19 Örneğin Câhız'da sık görülmektedir, *'Usmâniyye*, 270.

20 Mes'ûdî tarafından, *Murûc*, IV, 273'de, zikredilen el-Emîn'e karşı yazılmış bir şiirde.

21 Hammâd 'Acrad'a karşı yazılmış bir şiirde, bkz. ileri s. 372.

22 Ma'arrî, *Ğufrân*, 438, tarafından kullanılmıştır.

kelimenin anlamı, yorum bakımından Avesta'yı heteredoks bir şekilde yorumlayarak, -zend- ortodoks yorumdan ve uzaklaşan yenilikçi kişidir. Mes'ûdî'nin söylediğine göre bu terim ilk önce Mani için kullanılmıştır.[23] Bu açıklama, İranologların bir çoğu tarafından kabul görmüştür.[24] Bu kelimenin en eski teyidi, Kartîr denilen yazıtın üzerinde görülmüştür; Mazdéen kilisenin bu *magupatı*, Kral II. Behrâm (276-293) döneminde, kendi sözleriyle Mazdéen dinini aslına çevirmiş ve "Yahûdîlerin, şamanların, brahmanların, nazarîlerin, Hristiyanların [...] ve zendîqların" kökünü kesmişti. Buradaki "zındıklar"ın Mani'nin takipçileri olduğunu düşünmekteyiz.[25] Daha önce de söylediğimiz gibi, Mazdekîler sonraki dönemlerde *zındîq* olarak kabul edilip öldürülmüşlerdi;[26] çünkü Mazdek de Avesta'yı heterodoks bir şekilde yorumlamıştı.[27]

Aramîler daha çok *zeddîqa* kelimesini kullanmaktaydılar. İster "seçilmiş", "doğru olan" (Arapça'da *sıddîq*) -ki bu ünvanı Manici Mükemmeller (Parfaits Manichéens) kendileri için kullanmaktaydılar-[28] anlamını ifade ettiği Aramî bir terim olsun, ister Pehlevîce'den (o zaman *nûn* kullanılır) gelsin, bu terim Hristiyan polemik literatüründe -korkutucu âyinlerle suçlanan ve Daysanîler ve Marsiyoncularla aynı âileye ait olan dinî muhâlife- Maniheiste işaret etmekteydi.[29]

Arapça'da bu terim, bu anlamlarla yüklü olarak ortaya çıktı ve Maniciye, Daysanîye, Marsiyoncuya ve Mazdekîye işaret etmekteydi.

---

23 Mes'ûdî, *Murûc*, I, 292.

24 H. Ch. Puech, *Le manichéisme* (Pléiade yay.), II, 630; G. Monnot, *Penseur*, 98; vs.

25 M. L. Chaumont, "L'inscription de Kartîr à la 'Ka'bah de Zoroastre' ", metin, çeviri, yorum, *J.A.*, cilt 248 (1960), s. 247, 358.

26 Bkz. yukarı s. 59, ve Ek, s. 444.

27 Mes'ûdî, *Tenbîh*, 19.

28 Başka Manici terimler arasında Câhız tarafından zikredilmiştir, *Hayavân*, III, 366; aynı zamanda *Fihrist*'te geçmektedir, 396, 398, 399 (çoğul veya tekil olarak kullanılmıştır), Aramice *el-sıddîqût* şekliyle de görünmektedir, s. 397.

29 St. Ephrem'de özellikle: Michel, *S. Ephrem's Prose refutations of Mani, Marcion and Bardesan*, Londra, 1992, I, 30, 127-128 (Süryanice metin).

ZINDIKLAR VE DİNLERİ

II./VIII. asrın ortalarında bir şâir, *zendeqa*nın peygamberlerinin "Mani, Daysan ve dostları" olduğunu düşünüyordu.[30] Eski İmâmî metinlerinde, Daysanîlerden sürekli *zındîq* olarak bahsedilmektedir.[31] Aynı şekilde başka tarihsel geleneklerde Mazdekîlere de *zındîq* denilmektedir.[32] III./IX. asrın ikinci yarısında Ya'qûbî, *zındîq*ların Maniciler ve Daysanîler olduklarını düşünmekteydi;[33] Mes'ûdî onun sözlerini düzeltip bunların Marcion'un takipçileri olduklarını ekler;[34] çünkü aynı tarihçinin açıkladığı klasik öğretiye göre, Müslümanların nazarında zındıklar Mazdéenler hariç düalist olanlardır.[35] Dolayısıyla da aynı âile grubunun içinde bulunan Manicilere, Daysanîlere ve Marsiyonculara, Mazdekîleri de ekleyebiliriz.[36] İslâm kaynaklarının hepsinde Maniciler, Daysanîler ve Marsiyoncular birlikte zikredilmektedir. Câhız'da bunları bu şekilde bulmaktayız.[37] İbnü'n-Nedîm, sunuşunda, bu düalistler arasındaki yakınlık bağını hatırlatmakta ve bunları şu şekilde sıralamaktadır: Mani, İbn Daysân ve Marcion.[38] Mâturîdî[39], Bîrûnî[40], Şehristânî[41], 'Abdu'l-Cabbâr[42], İbn Hazm[43],

---

30 Bkz. ileri, s. 372.

31 Bkz. ileri, s. 157, 303.

32 Bütün Müslüman yazarlar Mazdek'i "zındîq" olarak göstermektedirler, Mes'ûdî, *Murûc*, I, 305; Taberî, *Târîkh*, I (2), 888; Ya'qûbî, *Târîkh*, I, 257; *Ağânî*, IX, 79; bir de bkz. ek s. 444.

33 Ya'qûbî, *Muşâkele*, 371.

34 Mes'ûdî, *Murûc*, V, 212.

35 *A.g.e.*, I, 292.

36 A.y., *Tenbîh*, 19, 117.

37 Câhız, *Nasârâ*, 20.

38 *Fihrist*, 392, 402.

39 Mâturîdî, *Tevhîd*, 157-172.

40 Bîrûnî, *Âsâr*, 23, 207.

41 Şehristânî, *Religions*, I, 655-672, bunlara Mazdekîler ve Kanteenler gibi başka düalistleri de eklemektedir.

42 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 10-20, Şehristânî gibi bunlara bir de Mazdekîleri ve oruç tutanları eklemektedir; Kadı, "düalistler"le Mazdeenleri (*mecûs*) birbirinden ayırır.

Bağdâdî[44] ve bunların dışında birçok düşünür[45], Manicilerin, Daysanîlerin ve Marsiyoncuların –hepsi de bunları bu sırada zikrederler- tek ve aynı düalist âileye ait olduğunu düşünmüşlerdir; bazıları bunlara bir de Mazdekîleri eklemişlerdir. Maniheizm bu âilenin temel dini olduğu için bazı düşünürler, Mani'nin, Daysan'ın üstadı olduğunu[46] veya Marcion'un Mani'den ve Daysan'dan sonra geldiğini[47] veya Daysan'ın ve Marcion'un Mani'den sonra geldiklerini[48] düşünmüş olabilirler.

Hatta başlarda Maniheizmin, Daysanizmin, Marsiyonizmin ve Mazdekizmin farklı dinler olmayıp Mani tarafından kurulan ve Daysan'ın, Marcion'un ve Mazdek'in bu dinin müridleri oldukları tek bir din olduğunu düşünmüşlerdir.

II./VIII. asırda bu din şu şekilde algılanmıştı.

Taberî'nin aktardığı bir rivayete göre, Halîfe el-Mehdî, gelecekte el-Hâdî olan oğluna zındıkların dinini –Taberî'ye göre zındıklar Mani'nin taraftarlarıydı- şu sözlerle tasvir etmiştir: "İnsanları, kötülükten kaçınmak, bu dünyadan vazgeçmek ve öbür dünya için çalışmak gibi iyi davranışlara sevk eden bir mezheptir; buradan yola çıkarak eti, âyinlerde temizlenmek için kullanılan saf suyu haram sayıyorlar ve günah işlemekten kaçınma bahanesiyle sürüngenlere dokunmuyorlar. Sonra insanları iki (tanrıya) –Nûra ve karanlığa- tapmaya götürüyorlar. Sonra kız kardeşleriyle ve kızlarıyla evlenmeyi, sidikle yıkanmayı, -onlara göre- karanlıktan çıkarıp ışığın doğru yoluna sokarak onları kurtarmak için yollarda çocukları çalmayı helal kılıyorlar."[49]

---

43 İbn Hazm, *Fisal*, I, 35-36.

44 Bağdâdî, *Farq*, 349.

45 G. Vajda, *Témoignage*, 1-38, tarafından zikredilen diğer yazarlara bkz.

46 İbn Hazm, Fisal, I, 36, tarafından zikredilen anonim mütekellimler.

47 Bu Maqdisî, *Bad'*, I, 142, için söz konusudur; fakat 15. satırda editörün verdiği من قون yerine مرقيون (Marcion) okumak gerekir.

48 "Câhil insanlar", Mes'ûdî'nin, *Tenbîh*, 117, düzeltmesi; Marsiyonîlerin ortaya çıkışının Manicilerden sonra olduğunu söyleyen Nâşî', *Maqâlât*, 73, için söz konusudur.

49 Taberı, *Târîkh*, III (1), 588.

Daysanîler[50] ve Mazdekîler[51] "karanlıklardan kurtarmak için" insanları öldürmekle suçlanmaktadırlar.

Başka rivayetlere göre, zındıkların başa[52], Ay'a[53], Güneş'e[54] ve koça (*el-kebş*)[55] taptıkları düşünülüyordu.

Câhız'a göre, halk içinde, bir evde, ibibiği yarılmış beyaz bir horozun varlığı zındıklığa âidiyeti göstermekteydi. İslâm mitolojisinde büyük bir yere sahip olan beyaz horoz çok iyi olarak kabul edilmesine rağmen,[57] Câhız'ın aktardığı bu halk inancı, zındıklığa büyücülüğün de dahil edildiğini göstermektedir; çünkü yarılmış ibibikli beyaz horoz, gizli ilimcilere göre sihirli özelliklere sahiptir.[58]

Et-Tedruc adında bir kuş da *zendeqa* mahkemelerinde zikredilmektedir. Zındıklıkla suçlanan kişiden bu kuşu boğazlaması istenilmekteydi.[59] Et-Tedruc, Mes'ûdî'ye[60] göre deniz kuşuna, Câhız'a[61] göre horoza benzeyen bir kuştu; başkalarına göre keklik gibi güzel bir sese sahipmiş ve etinin yenme-

---

50 İbnu'l-Cevzî, *Telbîs*, 54, eski bir kaynağı zikretmektedir.

51 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 16; Şehristânî, *Religions*, I, 663.

52 Bkz. ileri, s. 374; bu hikâye için bkz. *Fihrist*, 386.

53 Bkz. ileri, s. 419.

54 Taberî, *Târîkh*, III², 962. Bu gök taşlarına tapma suçlaması, Güneş'e ve Ay'a doğru yönelip, yani bu iki göktaşını kıble yerine koyup dua eden Manicilerle ilgili olabilir; Bîrûnî'ye göre, *Hind*, 479, bunu reddetmektedirler.

55 Taberî, *Târîkh*, III², 962; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 365; burada söz konusu olan burçlar değil de bir hayvandır.

56 Câhız, *Hayavân*, II, 207. A.y., *Risâle fi'l-cidd ve'l-hezl*, Hârûn yay., *Resâ'il*, 235.

57 Beyaz horoz konusunda çok sayıda rivâyet bulmaktayız, Câhız, *Hayavân*, II, 259. İbn Quteybe, *'Uyûn*, II, 89. İbibiği ikiye ayrılmış beyaz aynı zamanda bir öküz kadar büyük bir horoz, Cennet'en çıktığında Âdem'e verilmiştir; ona namaz vakitlerini gösteriyordu; İblis bu horozdan korkuyordu. Bu horoz hikâyesi ve başka hikâyeler için bkz. Kisâ'î, *Qısasu'l-enbiyâ'*, I. Eisenberg yay., Leyde, 1922, I, 66-67, 96. Beyaz horoz, sahibini, şeytanlardan, büyücülerden ve kâfirlerden korurmuş, İbn Quteybe'nin, *'Uyûn*, II, 113, bahsettiği bir bedevîye cinler böyle demiş. Kozmik horoz hakkında, tahtın üzerine kurulmuş olan kozmozun "müezzin"i hakkında bkz., İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 279; Tusterî, *Qâmûs*, VIII, 332; bir de bkz. L. Kopf, "Dik", *E.I.*², II, 283-284.

58 Büyü âyinlerinde gezegenlere sunulan adaktır; Pseudo-Macrîtî, *Kitâbu Ğâyet el-hâkim* (Picatrix), H. Ritter yay., Leipzig-Berlin, 1933, s. 216, 223, 259, 297, 299, 381, 385, vs.

59 Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 304-305.

60 *A.g.e.*, IV, 304-305.

61 Câhız, *Hayavân*, II, 244.

si zekâyı artırırmış.[62] Aslında zındıklar hayvanlara zarar vermedikleri için bu hayvanı boğazlamayı reddetmeleri tek başına kanıt sayılmasına yettiği halde öldürülecek hayvanın böyle seçilmesi biraz anlaşılmaz bir durum.

Bazen *zendeqa* mahkemelerinde *Zındıkların Kitabı*'ndan söz edilir. Soruşturan kişi zanlıya bu kitabı gösterir ve onu okumasını ister.[63] Bu şekilde zanlının *zendeqa*ya ait olduğunu nasıl anladıklarını bilmiyoruz. Bir şiirinde Ebû Nuvâs, "*Zındıkların Kitabı*"nı yakışıklı bir delikanlının yüzüne benzetmektedir;[64] yani çekici olduğunu söyler. Bu benzetmeye göre -muhtemelen Manici- zındıkların Kur'ân'ı sayılabilecek ve özellikle güzel işlenmiş bir kitabın söz konusu olduğunu düşünebiliriz. Ama bazen şüpheli veya tuhaf herhangi bir kitap *zendeqa*nın kitabı olarak kabul edilmekteydi.[65]

Er-Reşîd döneminde Bağdâd'daki zındıklara ayrılan hapishanede bulunan Ebû Nuvâs, görünüşe göre Arapça söylenen dualarını duyma olanağı bulmuştu. Bu dualar, kıtalara bölünmüş, her kıtası iki mısradan oluşan bir şiirdi.[66] Şeklinden dolayı Manicilerin duâlarına ve Mandeenlerin ilahîlerine benzemekteydi.[67]

Demek ki zındıklar, Mani'nin, Daysan'ın, Marcion'un ve Mazdek'in takipçileridir.

Fakat Arame'nin ve özellikle de Babil'in dinî halini hatırlayacak olursak şu soruyu sormamız kaçınılmazdır: Arame'de çok sayıda olan diğer mezhepler nasıl yargılanmışlardı?

Biraz önce zikrettiğimiz ve zındıkların Maniciler, Daysanîler, Marsiyonîler ve Mazdekîler olduğunu söyleyen yazar-

62 Demîrî, *Hayâtu'l-Hayavân el-Kübrâ*, Kahire, 1374-1954, I, 163, 334.
63 Bkz. ileri, s. 318, 380.
64 Ebû Nuvâs, *Dîvân*, Ğazâlî yay., Kahire, 1953, s. 366.
65 Bkz. ileri s. 115, 407.
66 *Ağânî*, IX, 324.
67 Bu alanda Maniciler, Mandeenlerin etkisinde kalmışlardır, H. Ch. Puech, *La littérature mandéenne* (Pléiade yay.), I, 686.

ların çoğu II./VIII. asırdan sonra yaşamışlardır. O asırda, Manicilerin, Daysanîlerin, Marsiyonîlerin ve Mazdekîlerin gerçek ya da sahte, ibâdetlerinde ve öğretilerinde ortak noktalardan oluşan *zendeqa* kavramı, bütün gnostik olarak adlandırdığımız mezheplerin, paganların ve bazen de Hristiyanların ibâdetlerine ve öğretilerine kadar hepsini kapsamaktaydı. Karanlık ve Müslümanlarca pek iyi tanınmayan, Mazdéenler ve Hristiyanlar tarafından kara çalınan, Kur'ân tarafından ve İslâm, dinler ve peygamberler tarihince bilinmeyen, ne olursa olsun Manici-Daysanî-Marsiyonî-Mazdekîlere yakın olan bu insanlar, birbirleriyle karıştırılmış ve zındıklardan sayılmıştır. Bu konuda kanıtlarımız var. III./IX. asırdan itibaren Müslüman yazarların, Manicileri, Daysanîleri, Marsiyonîleri ve Mazdekîleri *zındîq* olarak kabul etmemelerinin nedeni, diğerlerinin ya yok olmaları ya da "Sâbiî" (Sabéen) isminin arkasına gizlenmeleridir. Neticede birbirleriyle karıştırıldıktan sonra Irak'ın ne Hristiyan ne Yahûdî olan *Enbât*ları kesin olarak –en azından Irak topraklarında– *zındîq* olarak ve diğerleri de Sâbiî olarak kabul edildiler.

Önümüzdeki sayfalarda İslâm topraklarında bulunan zındıkları inceleyeceğiz: Maniciler, Daysanîler ve Marsiyonîler. Mazdekîler, Arap fethinden çok önce yok olmuşlardı.

ZINDIKLARIN İSLÂM TOPRAKLARINDAKİ TARİHİ

I- Maniciler

Sasanîlerin çöküşünden ve Bizanslıların Arame'deki yenilgilerinden hemen sonra Maniciler, Suriye'nin kuzeyinde[68] üst kıvrımda[69], ayrı görüşte olan Dînaveriyye topluluğunun

[68] Halep bölgesinde, bkz. s. 90.

[69] II./VIII. asrın ortalarında Ğassân er-Ruhâvî (er-Ruha=Edesse [bugünkü Urfa]) adında bir Manici tanıyoruz, bkz. ileri s. 299. Muhtemelen Harrân'da da Maniciler bulunmuştu, bkz. ileri, s. 90.

yerleştiği Khurâsân'da[70], özellikle de Babil'de, Manici "papalığın" merkezi olan ve Manicilerin toplandığı Medâ'in'de[71] tekrar ortaya çıkmışlardı.

I./VII. asrın sonlarında, Babil Mani Kilisesi'nin başında, bir sonraki asrın başlarında Irak vâlisi (106/724'ten 119/737'ye kadar) Khâlid el-Qasrî ile iyi ilişkiler yürütecek olan Mihr adında birisi bulunmaktaydı.[72] Yine I./VII. asrın sonlarında muhtemelen eski bir kâtip olan Zâdhormuz adında biri, Mükemmel (Parfait) olduğu için Medâ'in'de ayrı bir topluluk oluşturdu ve el-Haccâc adında bir kâtibin yardımlarıyla yeni ibâdethaneler kurdu.[73] II./VIII. asırda öldüğünde onun yerine Miqlâs geçti.[74] Miqlâs ve halefi Buzurmihr, daha çok oruçla ilgili yenilikler getirerek aradaki ayrımı iyice derinleştirdiler.[75] Mihr'in, Khâlid el-Qasrî'nin gönderdiği hediyeleri[76] kabul etmesini kabullenememişlerdi. Daha sonra muhtemelen İslâm *kelâmı*nın etkisi altında, Mihrîlerle Miqlâsîler arasında başka anlaşmazlıklar ortaya çıktı; bu anlaşmazlıklar şunlarla ilgiliydi: Seçmeler (Mélange), *qıyâs*ın (analojiyle akıl yürütme) değeri, "kazalar", tövbe, kısasa kısas, tıbbî müdahale, "hak" (*el-istitâ'a*), yiyeceklerdeki helal ve ha-

---

70 *Fihrist*, 397.

71 *A.g.e.*, 400.

72 *A.g.e.*, 397. Mihr ile Khâlid el-Qasrî arasındaki ilişkiler, İbnu'n-Nedîm'in yazdığı gibi Velîd b. 'Abdu'l-Melik (86/705-96/714) döneminde değildi. Bu dönemde Irak, el-Haccâc'ın elindeydi (75/694-95/713).

73 *A.g.e.*, 397.

74 *A.g.e.*, 397-398.

75 *A.g.e.*, 398; *el-visâlât*, anlaşmazlığın bulunduğu noktada; hiç bozmadan iki günlük oruç söz konusudur. *Vâsale*, *visâl* ve *savm el-visâl*, İslâm'da "oruç tutmaya devam etmek" anlamına gelen terimlerdir. Peygamber, böyle uzatılmış oruç tutmuştur; bkz. Buhârî, *Sahîh*, III, 37, 48, 49, VIII, 216; İbn Bekkâr, *Camhera*, 221, 227. *Savm el-visâl* Şî'îlerde yasaklanmıştır, Kuleynî, *Kâfî*, IV, 85. Bîrûnî, Hindlilerin orucundan bahsederken kelimenin aynı anlamında *visâle* terimini kullanmıştır, *Hind*, 482-483, Manicilerde, *Âsâr*, 207 ve Hristiyanlarda, *A.g.e.*, 314. *Visâle* kelimesini kullanmadan İbnu'n-Nedim, Manici orucun süresini belirtir, *Fihrist*, 397 ve 400; *visâle* Maniciler tarafından uygulanmaktaydı. Manici oruç konusunda, bkz. H. Ch. Puech, *Le manichéisme* (Pléiade yay.) II, 604-606.

76 Gümüşten bir yüzük, bir eşek ve lüks kıyafetler, *Fihrist*, 398.

ram.[77] Irak'a el-Mansûr döneminde gelen mezhebin Mağribli bir reisi olan Ebû Hilâl ed-Deycûrî, bu bölünmeye bir çare bulmaya çalıştı[78] fakat başarılı olamadı; bu bölünme, Mani Kilisesi tarihinin bütün Arap döneminde muhtemelen derinleşecekti.

Bu bölünme Kutsal Kilise'nin iki yönde misyoner bir sefer düzenlemesine engel olmayacaktı. Mani Kilisesi, Nesturî Kilisesi gibi öncü kuvvetler yerleştirdiği doğuya misyonerler gönderdi. Buradan Arami dilini kullanan iki kilise, Arapların batıda ve diğer taraftan da Çinlilerin doğuda açtıkları yolları kullandılar. İki kilise de Budizmin izindeki Orta Asya'ya nüfuz etmek için Âmû Deryâ'yı aştılar. I./VII. asrın sonunda Nesturîler gibi Maniciler de, Çin'e kadar ulaştılar.[79] Bir sonraki asrın başında Türklerin Uygur hükümdarlığı Mani dinine girdi.[80] Irak'ta, aktif bir tebliğ hareketi düzenlendi. Eski dünyanın yıkılışından doğan yeni durum, fetihle altüst olmuş halkların arasında kurtuluş dinlerinin yayılmasına elverişliydi. Bir yandan gezgin Hristiyan rahipler ve diğer mezheplerin çilelileri gibi ikişer kişilik gruplar halinde seyahat eden (*siyâha*) ve dilencilik yapan (*meskene ve su'âl*) Mükemmeller (Parfaits), inançlarını tebliğ ediyorlardı.[81] Diğer yandan da kentlerde yazılı ve sözlü tebliğler gerçekleştirilmiştir: Manici yazıları tercüme etmek ve yaymak, İslâm'a karşı eleştirel apolojiler yaymak, Müslüman ve gayri-müslimler arasında gelişen tartışmalara katılmak.

Kısa sürede Maniheistler, ilginç bir şekilde diğer Müslü-

---

77 Nâşi', *Maqâlât*, 73-74, Yazar, bu fikir ayrılıklarını "*Muhdesûn* düalistlere" (modern yani İslâm döneminde ortaya çıkmış) bağlamaktadır. Ebû Sa'îd el-Husrî'ye bağlı olan 'Abdu'l-Cabbâr daha ayrıntılı bilgi verir: Söz konusu olan düalistler, Miqlâsiler ve Mihrîler; *Muğnî*, V, 18-19.

78 *Fihrist*, 398.

79 H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, 65.

80 *A.g.e*, 65. Bu krallık, 226/840'da yok edilmiştir; Müslüman yazarlar, bu olaydan haberdarlar; Mes'ûdî, *Murûc*, I, 155, 162; *Fihrist*, 401; bkz. ileri, Câhız'ın gözlemlerine s. 87.

81 Câhız, *Hayavân*, IV, 457-459. Yazar Hâricî Ebû Şu'ayb el-Qallâl'dan (öl. 200/813) aldığı iki Manici râhibin başına gelen bir olayı anlatmıştır.

manlardan önce Arapça öğrenmeye koyulmuşlardı. Aşağıda Aramice'den Arapça'ya tamamen veya kısmen tercüme edilen Manici eserlerin başlıklarını veriyoruz:

1. *El-İncîl*:[82] Süryani alfabesinde bulunan yirmi iki harfe denk düşen yirmi iki bölümden oluşan bu kitapta[83], Mani, Paraclet olduğunu iddia eder ve Hristiyanların uzaklaştıkları Mesih'in "gerçek" öğretisini sunar.[84] Bu eserde Mesih, inananlara kanlı kurbanları, etli yiyecekleri ve evliliği yasaklar; bu ilkeleri gözetmeyen İbrâhîm'i, Mûsâ'yı, Hârûn'u, Yûşâ'yı, Dâvûd'u ve Süleymân'ı yalanlar.[85] Bu İncîl'in birinci bölümünde Mani, "Nûr âleminin kralı"ndan bahseder.[86]

2. *Sifru'l-esrâr* (Sırların Kitabı)[87]: On sekiz bölümden oluşan bu kitabın üç bölümü, Daysanîlere ayrılmıştır.[88] Bunların dışında en az üç bölümünde Mani, doketist (docétist) Hristiyanlık anlayışını ortaya koymuş ve tenâsüh öğretisini Mesih'e atfetmiştir.[89] Başka bölümlerde -muhtemelen *Bâbü'l-Enbiyâ*'da (peygamberler bölümünde)- gnostik peygamber, Eski Ahid'i eleştirmiş, Yasa'yı, peygamberleri ve Yasa'yı veren Tanrı'yı karalamıştır. İbrâhîm'den vaftizci Yahyâ'ya kadar

---

82 Bîrûnî, *Risâle*, 4; *Âsâr*, 23, 207; 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 114, 170, 184. Bir sonraki dipnota bkz.

83 Şehristânî'nin, *Milel*, I, 248 ve Mes'ûdî'nin, *Tenbîh*, 117, الجبلة başlığıyla zikrettikleri Manici kitap İncîl'dir انجيله ; bunu Monnot, *Religions*, I, 660, dipnot 35'de fark etmiştir. Şehristânî'nin verdiği bölümü alıntılayan İbnu'l-Murtadâ, *el-Munye ve'l-emel* (Şîrâzî onu zikreder, *a.g.e.*, 301) şöyle yazmıştır : ... وذكر ماني في باب الالف من الانجيل

84 Bîrûnî, *Âsâr*, 23, 207.

85 Bunlar 'Abdu'l-Cabbâr'ın *-Tesbît*, 114-115- sunduğu bilgilerden ortaya çıkmış görünmektedir; Mani, burada Kanonik İncilleri zikrederdi.

86 Şehristânî, *Religions*, I, 660.

87 *Fihrist*, 399; Mes'ûdî, *Tenbîh*, 117, Ya'qûbî, *Târîkh*, I, 161; Bîrûnî, *Risâle*, 3, 4; *Hind*, 41. Hekim Râzî, dinler ve peygamberler konusundaki eleştirisinde bundan ilham almıştır ve Bîrûnî'ye göre *-Risâle*, 3, 20- iki kitabında bunu zikretmiştir; İsmâ'îlî Râzî ile yaptığı tartışmalarında bunu kullanmıştır, bkz. Kraus, "Râzîana", II, *Orientalia*, n.s., V. (1936), Roma, s. 356.

88 *Fihrist*, 399, Mes'ûdî, *Tenbîh*, 117; Bîrûnî, *Hind*, 41.

89 *A.g.e.*, 41; Fihrist, 399, yazar, Mani'ye göre, Yahudilerin 'Îsâ'yı değil "Dul kadının oğlunu" çarmıha gerdiklerini aktarmaktadır; Bar Kûnî, *Scholies* (Pognon), 128/183, Manici kaynak göstermeden, Mani'ye göre Kurtarıcı'nın düşünce olarak doğup acı çektiğini yazmıştır.

bütün peygamberleri eleştirmiştir; onların hepsi cinlerden ilham almışlar ve Nûr'un düşmanı Şeytan tarafından gönderilmişlerdi.[90]

3. *Kenz* veya *Sifru'l-ahyâ* (Hazine veya Yaşayanların Kitabı):[91] Marsiyonculara karşı kaleme alınmış bu polemik kitabında[92] Mani, Nûr âlemini ve orada ikamet edenleri, karanlıkların âlemini ve cinleriyle, yargıç krallarını tasvir etmiştir.[93]

4. *Eş-Şâburqân*:[94] Bu eser, Mani'nin Pehlevîce yazdığı ve kral Şâhpûr'a ithaf ettiği tek kitaptır. *Fihrist*'te zikredilen, ölüm anında ve sonrasında seçilmişlerin, dinleyicilerin ve günahkârların kaderi hakkında eskatolojik bir metindir.[95]

5. *Kitâbu'l-ferâid es-semmâ'în* ve *Kitâbu'l-ferâid el-muctebîn* (Dinleyicilerin Farzlarının Kitabı ve Seçilmişlerin Farzlarının Kitabı):[96] Bunlar, büyük bir ihtimal, Manici şeriatın sunulduğu kitaplardı: Oruç, dua, abdest, dinî kurallar ve ilkeler.[97]

6. *Sifru'l-Cebâbira* (Devlerin Kitabı):[98] Burada kozmolojiyle, tanrılarla cinler arasındaki savaşlarla, insanlığın ilk dönemleriyle ilgili efsaneler toparlanmış görünmektedir;[99] *Fihrist*'te bu konularla ilgili alıntılanan uzun metin de bu kitaptan alınmıştır.[100]

---

90 Ya'qûbî, *Târîkh*, I, 161; P. Kraus, *Orientalia*, 356. İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, 398, hangi kitapta olduğunu belirtmeden Mani'nin peygamberleri yerdiğini yazmıştır; aynı şekilde: Bar Kûnî, *Scholies* (Pognon), 127/183; 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 170, 249; Manicilerin Eski Ahid'le ilgili yaptıkları eleştiriler için bkz. Taberî, *Kitâbu'd-dîn ve'd-devle fî isbâti nubuvvet en-nebî Muhammed*, A. Nuvayhid yay., Beyrut, 1973, s. 101-102. Ya'qûbî'den ve Râzî'den yola çıkarak bu eleştirilerin *Sifru'l-esrâr*'da bulunduklarını keşfettik.

91 *Fihrist*, 399; Mes'ûdî, *Tenbîh*, 117; Bîrûnî, *Hind*, 29, a.y. *Risâle*, 4.

92 Mes'ûdî, *Tenbîh*, 117.

93 Bîrûnî, *Hind*, 29; muhtemelen bu kitaptan alınmış iki bölüm *Fihrist*'te, 395-396, verilmiştir.

94 Mes'ûdî, *Tenbîh*, 117; Şehristânî, *Religions*, I, 660-661, bundan dört satır aktarmıştır; İbnu'n-Nedîm, kitabın üç bölümünün başlıklarını vermiştir, *Fihrist*, 399; Bîrûnî, *Risâle*, 4.

95 *Fihrist*, 398-399.

96 *A.g.e.*, 399.

97 Küçük bölümler, *a.g.e.*, 396-397.

98 *A.g.e.*, 399; Bîrûnî, *Risâle*, 4.

99 H. Ch. Puech, *Le manichéisme* (Pléiade yay.), II, 543.

100 *Fihrist*, 392-395.

7. *Kitâbu'l-faraqmâtya* (Pragmateîa).[101]

8. *Kitâbu's-Subhu'l-yaqîn* (Kesinliğin Sabahının Kitabı).[102]

9. *Kitâbu't-te'sîs* (Temelin Kitabı).[103]

10. *Er-Resâ'il* (Risâleler):[104] Mani'nin veya Kilise reislerinin mektuplarıdır. Bazılarının gönderildikleri veya yazıldıkları yerlerin adı bulunmaktadır: Kaskar (İslâm'ın Vâsıt'ı), Ermenistan, Ctésiphon (Arapların Medâ'in'i), Bâbil, Ahvâz, Hindistan.[105] Aziz Paul gibi, Mani bu mektuplarda kendini "Îsâ'nın Hizmetkârı" olarak adlandırmaktadır.[106]

Arapça'ya tercüme edilen ve İslâm topraklarında yayılan bu kitaplar, malzeme açısından çok güzellerdi: Çok kaliteli siyah bir mürekkeple beyaz kâğıtlara en iyi hattatlar tarafından yazılmış ve tezhib edilmişlerdi.[107] Muhtemelen içinde resimler de bulunuyordu.

Bu kitapların yanı sıra polemikte usta tilmizler, Mani'nin Eski Ahid'e uyguladığı metodun Kur'ân'a uygulandığı ve Manici *da'vâ*nın Kur'ân'a yöneltilen eleştirel sorulara cevap olarak sunulduğu eleştirel savunmalar (apologie) yaymaktaydılar.[108]

Mani Arapçası Hristiyan Arapça'ya yakın sayılır. Bu benzerliğin nedeni, her iki yazının kaynağının Aramice olmasıdır. Bu eserlerdeki yazım tarzı "naîf", basit, açık ve temsillerle doludur. Sıfatlar ve eşanlamlar, "ve... ve... ve..."lerle birbirine bağlı uzun cümleler içinde bol miktarda kullanılmıştır.[109] Diğer yandan Maniheistler, diğer Arabî dinlerin inananları gibi Kur'ânî ifadeler ve İslâmî deyimler -*besmele, tahmîd*, vb.- kullanmaktaydılar.[110] Aynı zamanda yapay bir şekilde kendi

---

101 *A.g.e.*, 399; Bîrûnî, *Risâle*, 4.
102 *A.g.e.*, 4.
103 *A.g.e.*, 4.
104 *Fihrist*, 400; Bîrûnî, *Risâle*, 4. 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 170.
105 *Fihrist*, 400.
106 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 170.
107 Câhız, *Hayavân*, I, 55. Bkz. yukarı, s. 70.
108 Bkz. ileri, s. 145.
109 *Fihrist*'te, 392-399, verilen metinleri temel aldık.
110 Bkz. ileri, s. 145.

dinî kavramlarına veya mitolojik entitelerine tekabül eden İslâmî terimler kullanmaktaydılar veya bunlara uygun düşen terimler oluşturmaktaydılar: *Visâlât* (süresi uzatılmış oruç), *sadaqât* (sadaka), *resûl, şeytân, el-beşîr* (müjdeleyici; Kur'ânî terim), *'amûdu's-sabh* (zaferin direği (?); *es-sabh* Kur'ânî terim), *es-Sındîd* (Süryanice Aşqalûn diye adlandırılan yargıca verilen Arapça isim[111], *rûhu'z-zulme* diye adlandırılan Karanlıkların Rûhu için sık sık kullanılan *İblîs el-qadîm* veya *el-hemâme* veya *el-hemmâme*.[112] Kendi öğretilerine özgü

---

111 Câhız, *Hayavân*, I, 57, Aşqalûn ve es-Sındîd'i zikretmiştir. *Es-Sındîd*, Arapça'da "güçlü", "şiddetli" manasındadır.

112 Manici metinlerin birkaç tercümesi olmuş gibi görünmektedir. *Fihrist*'te, 393, verilen bir metne göre, *eş-şeytân*, Karanlıklardan önce ezelî olarak var olan (beş) unsurdan hayata gelmiştir; aslan başlı, ejderha gövdeli, kuş kanatlı, balina kuyruklu ve yük hayvanı bacaklı bir canavardır; kendisine *iblîs el-qadîm* adını vermiştir.

Başka bir metinde (terc. Vajda, *Témoignage*, 18-21), hem Karanlıkların bir unsuru (Duman) hem de "Karanlıklar âleminin kraliçesi" ('Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 19) olarak algılanan ve diğer dört unsurun yönetici rûhu olan Karanlıkların Rûhu الهمامة olarak adlandırılmıştır. Bu kelimenin etimolojisi ve okunuşuna gelince, Vajda ve ondan sonra Monnot (*Penseurs*, 121) açıklama yapmadan bu kelimeyi *el-hümmâme* olarak okumuşlar ve الهمامة hakkında üzerine kısa bir not düşen (*Şerh*, I, 27) İbn Ebi'l-Hadîd'e bu kelimenin Arapça bir kelime olmadığını ve kendisinin de anlamını bilmediğini söyletmişlerdir. Aslında *Şerh*'in yazarı, bu kelimeyi *hemâme* olarak okumuştur; bu kelime *İmâm*'ın hutbesinde geçmiştir (*a.g.e.*, I, 25). 'Alî'nin hutbesini yorumlayan birisi, bu kişiye göre *himma*'yla eşanlamlı olan *hemâme*'nin tereddüt anlamına geldiğini yazmıştır. İbn Ebi'l-Hadîd, bu açıklamayı reddetmiş ve belki de haksız yere Arapça'da *hemâme*nin *himma* anlamında kullanılmadığını öne sürmüştür. Bununla beraber, bu kelimenin düalistlerle birlikte "teknik bir kavram" haline geldiği için Arapça'ya girdiğini söylemiştir. Çünkü bir yandan *İmâm*'ın *hutbe*sinin, "düalistlerin ve Mazdeenlerin" *hemâme* ile ilgili öğretisine karşı bir cevap içerdiğini söylemiş (*a.g.e.*, I, 26); diğer yandan Zurqân, Ebû 'Îsâ el-Varrâq, Nevbakhtî ve Ebu'l-Qâsım el-Kelbî gibi sapkın mezhepler tarihçilerine gönderme yaparak düalistlerin bu öğretisini aktarmıştır; bu öğretiye göre 'Alî'ye atfedilen hutbede ve düalistlerde *hemma*nın eylem ismi olan *hemâme* aynı etimolojik anlama sahiptir: Düşünce, fikir, niyet. Biraz önce zikrettiğimiz sapkın mezhepler tarihçilerine göre düalistler, Büyük Nûr'un Karanlıklara karşı savaş açmayı kafasına koyduğunu öne sürmüşlerdir. Psişik bir hareket olarak hayal edilen, Nûr'un rûhunda "kımıldayan" ve somutlaşırken özünden bir parça gibi ayrılan bu düşünce tam olarak Nûr'un *hemâme*'sidir: فخرجت من ذاته قطعة وهي الهَمّامة المضطربة في نفسه.

Muhtemelen aynı şekilde Karanlıklar da kendi *hemâme*lerini meydana getirmiştir. Doğar doğmaz bu *hemâme*lerin her biri, karşıt ilkeye saldırmış ve ona karışmıştır. İşte bu şekilde karışımlar meydana gelmiş ve âlem de bundan oluşmuştur. Bu âlemin yaratılışı, ilâhî özdeki *hemâme*nin doğuşundan sonuç olarak çıkmıştır. Âlemi Allah'ın yarattığını savunarak بلا رَوِيّة إجالها (...) ولا هَمّامة نفس اضطرب فيها 'Alî, *Şerh*'in yazarına göre Mazdeenlerle düalistleri hedef alan eleştirel bir gönderme yapmıştır. İbn Ebi'l-Hadîd de

skolastik terimler de oluşturmaktaydılar: *Ed-deffâ'* (geri püskürten), *el-mennâ'* (mani olan), *es-sâtir* (kuşatan), *el-câmir* (bastıran), *el-munhall* (çözülmüş olan), *el-butlân* (?), *el-vicdân* (?)[113]. Mani Kilisesi'nin reisleri Arap-Müslüman isimlere sahiplerdi: Ebû 'Alî, Ebû Sa'îd, Ebû Yahyâ, Ebû Hilâl, Ebu'l-Hasen.[114]

Maniheizmin tamamen Arap-İslâm bağlamına oturtturulması çok manidardır; bunun amacı, Arap-İslâm çevresinde Manici söylemin yayılmasını ve anlaşılmasını mümkün

---

bunu söyler; çünkü *mecûs*lara atfedilen öğretiye göre Şeytan, Allah'ın bir (kötü) düşüncesinden doğmuştur.

Bu etimoloji الهَمَامة kelimesinin karşılığı olan örneğin Yunanca Ἐνθύμησις kelimesinin karşılığı olmasından ve bu kelimenin "düşünce" anlamına gelmesinden dolayı teyid edilmiştir (Monnot, *Religions*, I, 657, dip. 8, tarafından zikredilen W. Sundermann).

Bununla beraber diğer Arapça kaynaklara göre, Manicilerde yalnızca *rûh ez-zulme* الهمامة adını taşımaktadır. Eğer Vajda'nın düşündüğü gibi –ki bu tartışılırdır- bu ilkenin ikiye ayrılması İbn Ebi'l-Hadîd'den kaynaklanıyorsa ve yanlışsa, Manici öğretiyle ilgili işlenmiş olan hata, Fransız İslâmologun düşündüğü gibi yalnızca kelime dağarcığıyla ilgili bir hatadır. Örneğin *Fihrist*'te geçen *el-insân el-qadîm*i (İlk İnsan) Nûr'un *hemâme*si olarak ve *İblîs el-qadîm*i de Karanlıkların *hemâme*si olarak anlamamız mümkündür. Manicilerde yalnızca Karanlıkların Rûhu *hemâme* olarak belirtilmiş olsaydı bu demek olurdu ki Karanlıklar Nûr'a savaş açmış olurdu; Nûr da İlk Şeytanı من القتال والفساد tanıdığında İlk İnsanı ما هَمَّ به meydana getirmiştir (*Fihrist*, 393). Yine de başka Manici metinler bu yorumun tersini söylemektedir.

Bunun dışında الهمامة şeklinde yazılan kelime bazen şeddeli yazılmıştır: الهَمَّامة . Bu kelime Maniciler tarafından böyle yazılmış ve okunmuş olsaydı, o zaman bu kelimeyi (Arapça'da hiçbir anlama sahip olmayan *el-hümmâme*) *el-hemmâme* –*hemma*nın müennes etken sıfat-fiili- şeklinde okumamız gerekir. Fakat bu durumda *el-hemmâme* şu anlama gelir: "Hiç durmadan (kötü) niyetler oluşturan", ve/veya "durmadan yerde sürünen"; çünkü bir yandan *hemma* "sürünmek" anlamına gelmektedir, buradan da *hâmme* (sürüngen, yılan) kelimesini elde etmekteyiz. Diğer yandan da İlk Şeytan, dev bir yılan şeklinde temsil edilmekteydi ve muhtemelen de Manici kitaplarda bu "iğrenç" şekilde çizilmişti; bundan dolayı da *hâmme* ve *hemmâme* bazen eşanlamlı olarak kullanılmış olabilir (Câhız, *Hayavân*, I, 57; Şehristânî, *Milel*, I, 253); Müslüman mitolojisinde, *el-hâmme* adında kötü bir Rûh geçmektedir (İbnu'l-Cevzî, *Telbîs*, 57, tarafından bir hadiste zikredilmektedir).

Son olarak *el-hemmâme* veya *el-hemâme*, muska yazanların kullandıkları bir teknik terimdir; bu kelime, kozmosda yayılmış gaz şeklinde bir enerjiyi göstermektedir; bu enerji, hareketin ve hareketsizliğin (mânevî) ilkesidir. Büyücü, *himme*sinin (ki burada bu kelime açıkça "düşünce" anlamına gelmektedir) gücü sayesinde muskanın içine hapsetmek için bu *hemmâme*nin bir parçasını çekmeye çalışır.

113 Câhız, *Hayavân*, III, 366. Bu kelimenin tam anlamını bilmemekteyiz.

114 Bu isimler *Fihrist*'te, 398, 401, geçmektedir.

olduğu kadar kolaylaştırmaktı; İslâm topraklarına nüfûz etme arzusunu ve imparatorluğun resmî dili sayesinde Arapça konuşan bütün toplumlara ulaşmak isteğini ortaya koymaktadır. Bu aynı zamanda Manicilerin, İslâm topraklarında, İran veya başka yabancı kökene sahip olmadan tam anlamıyla bir Arap topluluğunu oluşturduğuna işaret etmektedir.

Kendilerine özgü –şık ve ciddî[115]- kıyafetleriyle diğer topluluklardan ayrılan Maniciler, Arap ve Arap olmayanlar, Müslüman ve gayri-müslimler arasında hiç fark gözetmeksizin herkesle konuşuyorlardı. Herhangi bir etniye bağlılıklarını hiçbir şekilde göstermeyen söylemleri, sanki erkin din değiştirmesini sağlamaya çalışır gibi yüksek tabakaya ve kültürlü kesime, daha çok asil gençliğe ve saraya yakın çevrelere yönelikti. Göreceğimiz gibi Maniheistlikle suçlanan Müslümanlar daha çok yüksek sosyeteye âitlerdi; bunlar çoğunlukla Arap ve Aramiydiler.

Göze çarpan bu hareket, daha çok II./VIII. asrın ilk yarısında gelişmişti. El-Mehdî'den önce Manicilerin endişelenmeleri için hiçbir neden yoktu ve kitapları, anlaşıldığı kadarıyla, satış için serbestti.[116] Genelde bu misyoner ataktan dolayı İslâm devleti, Mazdéenlerin ve Hristiyanların, haklarında çirkin efsaneler anlattıkları Manicileri *zımme* hakkından mahrum bırakmak durumunda kalmıştır. El-Mehdî döneminden itibaren II./VIII. asrın sonlarına kadar sistematik olarak zulme uğramışlardır ve büyük baskılar görmüşlerdir.[117] Bazı inananları görünüşte İslâm'ı veya tercihen Hristiyanlığı kabul etmişlerdi.[118] II./VIII. asrın sonunda baskılar hemen hemen azalmıştı; İslâm *kelâmı* sayesinde marjinal hale gelen Mani inancı bu tarihte artık hiçbir tehlike arz etmemekteydi.

---

115 Sa'âlibî, *Simâr*, 177; İbnu'l-Murtadâ, *Tabaqât*, 74-75.
116 Câhız'ın ve İbrâhîm b. es-Sindî'nin gözlemleri, *Hayavân*, I, 55-56.
117 Bkz. daha ileri s. 89-92.
118 Bkz. daha ileri s. 89-90.

Daha sonra Maniciler hâlâ Irak'ta bulunmalarına rağmen onlara baskı yapıldığı konusunda hiçbir ize rastlamamaktayız. Aslında yer altına girmişlerdi. Bir sefer el-Me'mûn ve bir sefer de III./IX. asırda tekrar gün ışığına çıkmaya teşebbüs etmişlerdi. El-Me'mûn döneminde muhtemelen Miqlâsîlerin reisi olan Ebû 'Alî[119], saraya gidip geliyordu ve oradaki teolojik tartışmalara katılıyordu.[120] Hristiyanlara karşı yazılmış bir reddiyenin yazarı[121] olduğu düşünülen bir başka Miqlâsî mütekellim Yezdânbukht, bu tarihte görüş ayrılığına düşmüş[122] ve Rey'e yerleşmiştir; Halîfe daha sonra onu oradan çağırtacaktı. O da "ümmetin" halîfesinin koruması altında Müslüman mütekellimleriyle dinî tartışmalara katılmıştır.[123] El-Me'mûn'dan sonra Maniciler tekrar gizlenmek durumunda kalmışlardı. III./IX. asrın sonunda yeni bir tebliğ hareketi düşünmüş olabilirler; 271/884'de, Manici bir mütekellim, Ebû Sa'îd, bir savunma (apologie) kaleme almıştır.[124] Sîs adında başka bir Manici mütekellim, hekim Râzî ile tanışmış ve Râzî'yle -ki bunları daha sonra yayınlayacaktı- uzun sohbetler yapmıştır.[125] 309/922'de Mani dininden bir kişi tutuklanıp Bağdâd'da ölüm cezasına çarptırılmıştır.[126] İki yıl sonra, yine Bağdâd'da altın ve gümüş kaplamalı kitaplarla dolu bir çuvala ve Mani'nin bir portresine el konulmuş ve yakılmıştı.[127] IV./X. asrın ortalarında Dâru's-Selâm'daki Manici topluluğun sayısı üçyüze yakındı; bunlar yavaş yavaş Irak'tan tamamen ayrılmışlar ve yüce başrahiplik makamını Semerqand'daki merkezlerine devretmişlerdir.[128] Burada kendileri-

119 Burada, *Fihrist*'te, 398, adı geçen "el-Me'mûn ve el-Mu'tasım döneminde Miqlasîlerin reisi" Ebû 'Alî Sa'îd söz konusudur.
120 Câhız, *Hayavân*, IV, 442-443.
121 Bîrûnî, *Âsâr*, 208.
122 *Fihrist*, 398.
123 *A.g.e.*, 401-402; İbnu'l-Murtadâ, *Tabaqât*, 74-75; İbn Hazm, *Fisâl*, III, 172.
124 Şehristânî, *Religions*, I, 662.
125 *Fihrist*, 357.
126 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, VI, 159.
127 *A.g.e.*, IV, 174.
128 *Fihrist*, 400-401, 402.

ne Sâbiî[129] demişler ve cizye ödemişlerdir.[130] V./XI. asırda Maniheizm, İslâm topraklarından ebediyete kadar silinmişti.

II- Daysanîler

Fihrist'in yazarına göre Daysanîler bataklıklarda bulunmaktaydılar.[131] Bu da çok mümkündür. Daha önce de gördüğümüz gibi Basralı şâir II./VIII. asrın ortalarında "Daysan'ın tilmizlerini" tanıyordu.[132] Basra'da geçirdiği gençliğinde, en-Nazzâm bunlarla karşılaşmış görünmektedir; Câhız'a[133] ve Khayyât'a[134] göre onlara reddiyeler sunmakla meşgul olmuştu. Kûfe'de de Daysanîler vardı; II./VIII. asrın ortalarında iki tanesi ünlüydü: Daha sonra Şî'î mezhebine giren 'Abdullâh ve Şî'î ilâhiyatçısı Hişâm b. el-Hakem'in dostu olan Ebû Şâkir.[135]

Bu Daysanîler, kısmen de olsa Arapça'ya tercüme edilmiş ve üstadlarına atfettikleri kitaplara sahiplerdi:

1. *Kitâbu'n-Nûr ve'z-zulmeh* (Aydınlığın ve Karanlığın Kitabı)[136].

2. *Kitâbu'l-Muteharrik ve'l-Cemâd* (Hareketin ve Hareketsizliğin Kitabı)[137].

3. *Kitâbu'r-Ruhâniyye el-haqq* (Hakikatın Mâneviyatının Kitabı)[138].

4. *El-İncîl*: Bîrûnî'ye göre Daysan'ın, öğretisini 'Îsâ'ya atfettiği bu İncîl, Hristiyanların İncil'inden farklıydı; bu eserde Daysan, Tanrı'nın Nûru'nun kalbinde yer aldığını (*halla*) iddia eder.[139]

---

129 Bîrûnî, *Âsâr*, 209.
130 *Fihrist*, 401.
131 *A.g.e.*, 402.
132 Bkz. yukarı s. 65.
133 Câhız, *Hayavân*, V, 46-47.
134 Khayyât, *İntisâr*, 39-40, 42-43.
135 Bkz. ileri, s. 302.
136 *Fihrist*, 402.
137 *A.g.e.*, 402.
138 *A.g.e.*, 402.
139 Bîrûnî, *Âsâr*, 207, 23.

Öyle görünüyor ki Daysanîler, başından beri gnostik bir öğretiye sahiptiler. Müslümanlar bunları karanlık bir mezhebin veya misyoner bir kilisenin takipçileri olarak değil de, daha çok materyalist *mütekellim*ler olarak görüyorlardı. Daysanîlere, Manicilere atfedilen "korkunç" hikâyelere benzer hikâyeler atfedilmemektedir. İlk Müslüman *mütekellim*ler üzerinde kesin etkiler bırakan Daysanîler, *kelâm* çevrelerinde, Manicilere nazaran çok daha fazla bulunuyorlardı. O dönemin Mu'tezilîleri, bunların Hişâm b. el-Hakem[140] ve Nazzâm üzerinde çok etki bıraktıklarına işaret etmişlerdi. Nazzâm, Daysanîler'den fizik tezleri hatta onun bazı takipçilerinde tekrar ortaya çıkan belli bir mâneviyatı almıştı.[141]

İlk başta Süryanî sınırlarını asla aşmamış olan ve tam anlamıyla "Nebâtî" *kelâm* okulunun takipçileri olan Daysanîler, zındıklıkla suçlandılar ve baskılara karşı koyamadılar. Fihrist'in yazarı, Daysanîlerin Khurâsân'da hatta Çin'de çok sayıda bulunduklarını aktarır.[142] Ama bu pek mümkün değil. III./IX. asırda Irak'ta ve Suriye'de, el-Mehdî döneminde ölüm cezasına çarptırılan Daysanî Ebû Şâkir ile Meymûn el-Qaddâh'ı karıştıran Fâtımî-karşıtı Sünnî rivayet dışında Daysanîler'den hiç bahsedilmemektedir.[143]

III- Marsiyonîler

Aramî Marsiyonîlerin öğretilerini aktaran Müslüman yazarlar, Marsiyonîlerle Müslümanlar arasında ilişkilerin var olup olmadığına ve bunların Irak'ta ve Suriye'de bulunup bulunmadıklarına dair hiçbir bilgi sunmamaktadır. Marsiyonîleri Hristiyanlarla karıştırmış olabilirler.[144]

---

140 Bkz. ileri s. 303.

141 Khayyât, *İntisâr*, 41, tarafından zikredilen İbnu'r-Râvendî'ye göre; bir de bkz: Van Ess, "Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme", *Revue des Etudes Islamiques*, Paris, cilt 46, 2, (1978) ve 47, 1 (1979). Burada bahsedilen en-Nazzâm'ın öğrencileri –Fadl el-Hadesî, İbn Khâbıt ve diğerleri- hakkında, bkz: Şehristânî, *Religions*, I, 220, 221-227 ve Gimaret'nin dipnotları; Bağdâdî, *Farq*, 260-261.

142 *Fihrist*, 402.

143 Bkz. ileri s. 306.

144 *Fihrist*, 402, "Hristiyan adı altında gizleniyorlar".

Daha önce de söylediğimiz gibi, Marsiyonîler kutsal kitapları Aramice'ye çevirmişlerdi; aynı zamanda, kendilerine has, Aramice bir yazı sistemine sahiplerdi.[145] Daha sonra Bîrûni'nin yazdıklarında da ortaya çıktığı gibi, *İncîl*'lerini Arapça'ya tercüme etmişlerdi.[146]

Muhtemelen zındıklara yapılan baskılar sonucunda Marsiyonîler, Manicilerin ve Nesturîlerin izleri peşinden doğuya göç etmişlerdir. *Fihrist*'in yazarına göre, IV./X. asırda, adlarını değiştirmeden Khurâsân'a toplanıp yerleşmişlerdi.[147] Daha sonra izlerine rastlamamaktayız.

IV- Mazdéenler ve Hristiyanlar arasında kalan Maniciler-Daysanîler-Marsiyonîler

Zındıklığın bir İran dini olduğu şeklindeki yaygın görüşü ve sonuçlarını bilmekteyiz. Bu görüşü savunanlar, bu dinle ortak noktalara sahip olan Maniheizme ve düalizme, aynı zamanda Mazdeizme ve belki de Mani'nin "ırkına" bakarak bu kanaati savunmaktadırlar; fakat bu dinin kurucusu kendini bir İranlı olarak değil de "Bâbil peygamberi" olarak sunmuştur; aynı zamanda onun takipçileri çok nadiren İran asıllıydılar; bu durumda bu görüşteki kişilerin kullandıkları etnik bir sıfat olan "İranlı" kelimesinin ne anlama geldiğini hiçbir şekilde açıklamamaktadır. Bu kişiler aynı zamanda -ki bu din Arame'de doğmuş (hangi dinî çevrede olduğunu daha önce gördük), İran'ın dışında yayılmış ve öz olarak evrensel bir din olarak kendini sunmuş olan- Maniheizmin hangi anlamda bir İran dini olduğunu da açıklamamaktadırlar. Arap dilini veya Çin dilini veya herhangi başka bir dili kullanmış bir Maniheizmin var olduğunu söyleyebiliriz; fakat Maniheizmin İran dini olduğunu ileri sürmemiz mümkün değildir.

---

145 *A.g.e.*, 19.
146 Bîrûnî, *Âsâr*, 23, 207.
147 *Fihrist*, 402.

Biz bu meseleyi bir kenara bırakıp İslâm topraklarında yayılan Maniheizmle ilgileneceğiz. Bu Maniheizm İranlı olabilecek hiçbir özelliğe sahip değildi. Müslümanlar, Maniheizmin, Daysanîliğin ve Marsiyonîliğin Hristiyanlaşmış tek bir din grubu olduğunu düşünmekteydiler ve zındıkların Mazdéenlere değil de Hristiyanlara yakın olduklarını zannetmekteydiler. Bu din grubunu, Mazdeizmle birlikte (ki daha önce de söylediğimiz gibi buna Mazdekîleri de ekleyeceklerdi) düalist dinler kategorisinin içine dahil etmekteydiler. Fakat radikal bir biçimde düalist ve kozmik-karşıtı olan bu birinci grubun -ki onlar için kötülük yaratılıştan kaynaklanmaktadır- kozmoz taraftarı, çileci olmayan ve bazen monoteist bir sistem olarak takdim edilen Mazdeizm'den farklı olduğunu kabul etmekteydiler.[148] Mani'nin, sistemi içinde Mazdeizmi Hristiyanlığa, Buda'nın öğretisini 'Îsâ'nın öğretisine ilave ettiğinin altını çizmekteydiler.[149] Bu yarı Hristiyan kökenli Maniheizmin yanı sıra, Hristiyanlığın zındıklar âilesini, Hristiyanların zındıklarına benzetmek için birkaç geçerli nedenleri vardı.

Objektif olarak bakıldığında Zerdüşt'ü kabul etmeyen Marsiyonîler ve Daysanîler, Hristiyanlığın sapkın bir mezhebine mensup kişilerdi. Mani'ye gelince o, Buda'ya olduğu gibi Zerdüşt'e de peygamber özelliğini atfetmektedir; fakat 'Îsâ'ya verdiği yer çok daha önemlidir. Batı'da Manicilerin, Hristiyanlık bilgini oldukları düşünülürdü. Arame'de, İslâm topraklarında, Gazne'den İspanya'ya kadar, Manicilerin Hristiyanlık bilgini oldukları fark edilmişti. İslâm'dan önce ve sonra Maniciler, Daysanîler ve Marsiyonîler, Hristiyanlığın dışında hatta içinde de kendi öğretilerini yaşayıp tebliğ etmekteydiler. İslâm topraklarında, Mazdeizme göre Hristiyanlık İslâm'a daha yakın olduğu için; bir de Hristiyanlık,

148 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 71-72 ve Şehristânî, *Religions*, I, 635-654, 665-672, Mazdeenlerle düalistleri birbirinden ayırmaktadırlar.

149 *Fihrist*, 392; Bîrûnî, *Âsâr*, 207; Şehristânî, *Religions*, I, 665.

Zerdüşt'ün özel ve can çekişen dininden çok daha yaygın ve mevcut olduğu için bu mezhepler, Hristiyan yönlerine vurgu yapmak durumundaydılar. Hiçbir zaman İran dostluğu temayülleri sergilememişlerdi. Bunun tersine her fırsatta kendilerinin –özellikle Maniciler- 'Îsâ'ya bağlı olduklarını ilan ediyorlardı ve Mesih'in gerçek öğretisinin bulunduğunu iddia ettikleri *İncîl*lerini öne sürüyorlardı. Yalnızca kendilerinin gerçek Hristiyanlar olduklarını söylüyorlardı ve Hristiyanların 'Îsâ'nın öğretisine ihanet ettiklerini savunuyorlardı.[150] Bununla beraber kutsal kitap olarak bir *İncîl*'i göstermek Hristiyanlıkla bir yakınlığı çağrıştırıyordu. İşte bu nedenlerden dolayı Müslüman yazarlar, zındıkları "objektif olarak" Manici-Daysanî-Marsiyonîleri Hristiyan geleneğine dahil ediyorlardı. Mes'ûdî, Edesse Başpiskoposu (*usquf*) olduklarını söyleyerek Marcion'u ve Daysan'ı bu geleneğin içine yerleştirmiştir.[151] Bîrûnî'ye göre, Marsiyonîler ve Daysanîler sapkın mezhepli Hristiyanlardı.[152] Maqdisî[153] gibi İbnü'n-Nedîm de[154] şöyle yazmıştı: "Marsiyonîler, bir Hristiyan mezhebidir." Bazılarına göre, Marcion, 'Îsâ'nın bir havarisiyle karşılaşmış ve ondan ilham almıştı.[155] İbn Hazm, Melkitleri, Ya'qûbîleri, Nesturîleri, Marsiyoncuları ve Maniheistleri aynı düzlemde kabul etmektedir. "Bütün bu insanlar, öğretilerinin 'Îsâ'dan geldiğini öne sürüyorlar" diye yazmıştır.[156] Başka bir yerde Mani'nin Harran'da bir rahip olduğunu söylemiştir.[157] 'Abdu'l-Cabbâr'a göre, Hristiyanlık açısından Mani ve Paul, aynı düzlemde bulunmaktadırlar; "Rahip" (*el-qass*) Mani, Farsî Irak'taki Hristiyanların başpiskoposuydu,

150 Bîrûnî, *Âsâr*, 23, 207; 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 114, 184.
151 Mes'ûdî, *Tenbîh*, 111, 113.
152 Bîrûnî, *Âsâr*, 207.
153 *Fihrist*, 402.
154 Maqdisî, *Bad'*, III, 42.
155 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 18.
156 İbn Hazm, *Fisâl*, I, 113.
157 *A.g.e.*, I, 36.

diye söyler yazarımız; Paul'u taklid etmekteydi ve her şeyde onun örnekliğini takip ederdi; onun gibi şöyle yazmıştır: " 'Îsâ'nın hizmetkârı Mani'den". Nasıl ki Paul, 'Îsâ'nın öğretisine ihanet edip Rumların eski dinlerini muhâfaza etmelerine yardımcı olmuşsa, Mani de İranlılarla yakınlaşmış ve fırsat kollar gibi onların arasında Mesih'in asıl dini olmayan öğretiyi yayabilmek için Nûr'u ve Zerdüşt'le Mazdéenlerin inandıkları şeyleri övmüştür.[158] Her ikisi de -yani Mani ve Paul- aynı kadere sahip olmuşlardı. Kadı'ya göre Maniheizmin Hristiyanlığın bir tarzı olduğu açıktır.

Diğer yandan Müslümanlar, *zendeqa* ile Hristiyanlık arasında, *zendeqa* ile Mazdeizm arasında var olmayan mânevî ve ahlâkî bir bağı fark etmişlerdi. Zındıklığın döneminden bir şâhit olan Câhız'ın ve 'Abdu'l-Cabbâr'ın gözlemlerinden, İslâm topraklarında bulunan Hristiyanların kendilerini misyoner, çileci ve şiddete çok az meyilli ilk Hristiyanlar olarak gösterme temayülünü sergiledikleri ortaya çıkmaktadır. Samimi olarak veya Câhız'ın[159] ve 'Abdu'l-Cabbâr'ın[160] düşündüğü gibi bunlar, yalandan, Maniheizme özel olan bu mütevazı görünüme bürünüyorlardı. Kanlı kurbanlara, kan akıtmaya ve etli yiyecekler yemeye karşı çıkıyorlardı.[161] Cinsellikten uzak duran ve bazıları –özellikle Messalien'ler- Manici Mükemmeller'den ve oruççulardan ayırd edilmesi zor rahiplere sahiplerdi. Bunlar *zendeqa*nın ve özellikle de Maniheizmin karakteristik işaretleriydi. Hâricî Ebû Şu'ayb el-Qallâl, bizzat kendisinin gördüğü Maniheist Mükemmeller'den Hristiyan din adamlarına verilen isimle yani rahip kelimesiyle bahsetmektedir; hatta Manici rahiplerle Melkit ve Nesturî rahipleri karşılaştırmıştır.[162] Hâricî yazar, Manici rahiplerin göçebe yaşam tarzlarından bahsederken, hemen hemen

158 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 114, 169-170.
159 Câhız, *Hucac*, 132.
160 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 190.
161 Câhız, *Nasâra*, 20; *Hayavân*, IV, 458; 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 190.
162 Câhız tarafından zikredilmiştir, *Hayavân*, IV, 458.

aynı kelimeleri kullanmıştır: *Meskene* (mesken) ve *suâl* (dilencilik); bu terimleri daha önce şâir Câhız, büyük bir ihtimal Hristiyan olan rahipler için kullanmıştır: *Temeskun* ve *suâl*.[163] Bununla beraber Câhız, Manicilerde ve Hristiyanlarda ortak olan bu özelliklerin altını çizmiş ve dinî reislere gösterilen itaat ve kült eşyalarına karşı sergiledikleri özen gibi ortak başka noktaları da gözlemledikten[164] sonra, Hristiyan dininin ve özellikle de Maniheizmin zındıklığa benzediğini fark etmiştir.[165] Ona göre bu iki dine giren halklarda, cesareti ve erkekliği azaltan bu ortak ahlâkın sonuçları üzerinde akıl yürütmüştür. Hristiyan olmadan önce Rumlar İranlıları yeniyorlardı; fakat Hristiyan dinine girdikten sonra güçleri zayıflamıştır; aynı şekilde Türk halkları arasında en cesaretli halk olan Uygurlar, Maniheizme girdikten sonra en zayıf halk olmuşlardı. Bu halklardaki zayıflamanın, Hristiyanlıkla Maniheizmin arasındaki bu benzerlikten kaynaklandığını ilave eder yazar.[166] Bîrûnî de buna benzer bir gözlemde bulunur: "Maniheizm Hristiyanlığa benzer" diye yazmıştır.[167]

Bunun dışında Müslümanlar, zındıklarla Hıristiyanlar arasında beşerî bağların ve mevcut bir akrabalığın varlığını fark etmişlerdi. Her iki dinden insanlar *Enbât*'tı. İbnü'l-Kelbî, Peygamber döneminde, ona göre zındıklığa giren Mekkeliler hakkındaki bir rivâyetle ilgili olarak, Mekkelilerin zındıklığı Hîra'lı Hristiyanlardan öğrendiklerini düşünmüştür.[168] Mekkelilerin zındıklığa girmeleriyle ilgili olan bu rivâyet tamamen uydurma olsa da, kendi döneminde bunu fark eden yazarın zihninde zındıklık Hristiyanlarda yaygındı veya onlar tarafından tebliğ edilmekteydi. İbn Hanbel, zındıkların Hris-

163 Bkz. yukarı, s. 65, dipnot 12.
164 Câhız, *Nasârâ*, 17; *Hayavân*, I, 56.
165 Câhız, *Nasârâ*, 17; *Hayavân*, IV, 428; *Kitâbu'l-buldân*, Ş. A. el-'Alî yay., Bağdâd, 1971, 471.
166 *A.g.e.*, 471.
167 Bîrûnî, *Hind*, 29.
168 Bkz. ileri, Ek, s. 431.

tiyanlara mensub olduklarını düşünmekteydi.[169] Câhız buna benzer ve daha ayrıntılı bir olayı aktarmıştır: "Müslümanlar arasında 'Maniheist, Marsiyonî ve Daysanî' kitaplar yayan Hristiyanlardır" diye yazmıştır;[170] zındıklıkla suçlanan ve ölüm cezasına çarptırılan Müslümanların bir çoğunun Hristiyan kökenli olduklarını da sözlerine eklemiştir.[171] Daha sonra 'Abdu'l-Cabbâr'a göre, Melkit, Ya'qûbî veya Nesturî mezhebinden birçok Hristiyan aslında Manici idi.[172] Bu anlatılanlara bir de el-Mehdî'nin seferinde[173], Hristiyanların zındıklarla karıştırıldıklarını eklersek aslında zındıkların Hristiyanlarla karıştıklarını fark ederiz. Demek ki gördükleri baskılardan dolayı zındıklar, Hristiyanlık kendilerine en yakın din olduğu için bu dini bir koruma olarak kullanmışlar veya sadece görünümde ya da inanarak Hristiyan dinine girmişlerdi.

Müslümanların, zındıkları -özellikle Manicileri- Mazdeenlerle değil de Hristiyanlarla aynı kefeye koymalarına neden olan, kendi dinlerini yayma çabaları (prosélytisme), gizliden gizliye tebliğleri ve İslâm-karşıtı polemikler yapmalarıdır. Maniciler gibi Hristiyanlar da Kur'ân'ı eleştiriyorlardı.[174] İslâm topraklarında Hristiyanlığın tebliğ tarihi incelenmemiş olsa da Manicilere göre Hristiyanların bu alanda çok daha aktif oldukları kesindir.[175] Göreceğimiz gibi zındıklığa karşı yapılan mücadeleye bazen Hristiyanlara karşı yapılan bir mücadele eşlik etmiştir; aynı dönemde Maniheist inanç dışlanmış ve Hristiyanlığın misyoner atılımı sonsuza dek doğuda kesilmişti.

---

169 Bkz. ileri, s. 198.
170 Câhız, *Nasârâ*, 20.
171 *A.g.e.*, 17.
172 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 170, 184.
173 Bkz. ileri, s. 90.
174 II./VIII. asrın ikinci yarısında yaşamış Ebû Nûh adında birisi, Süryanice'de "Kur'ân'a bir reddiye" kaleme almıştır; *Assemanus –Bibliotheca Orientalis*, Roma, 1719, ikinci baskısı Hildesheim-New-York, 1975, III, 212- tarafından zikredilmiştir. Aslında Kur'ân'a yönelik Hristiyan eleştirileri, Manicilerinkini aşmaktadır.
175 J. Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, 1962, 100, 10.

Fark ettiğimiz gibi zındıklığın –özellikle de Maniheizmin- İran kökenli veya İran taraftarı olması sadece bir mittir. İslâm topraklarında zındıklık, daha ziyade "Nebâtî"ydi ve Hristiyan tarzındaydı.

V- Zındıklara karşı yapılan zulümler

Fetih esnasında Araplar, kendilerine karşı silah kullanmayan bütün toplulukları din konusunda serbest bırakmışlardı. Böylece Kitap Ehli sayılan Yahûdîlere (*Yahûd*), Hristiyanlara (*Nasârâ*) ve Mazdeenlere (*mecûs*)[176] kişisel barış vergisini (*cizye*)[177] vermeleri koşuluyla meşrû koruma hakkını (*zımme*)[178] tanımışlardı. Harranlılarla[179] ve İndus ovasında bulunan Sümeniyyelerle (Budist veya Brahman?)[180] barış antlaşmaları yapmışlardı. Emevîler, bu hoşgörü siyasetini devam ettirmişlerdi. O dönemde zındıklar bilinmiyordu. Zındıklar Hristiyanlarla karıştırılmış olabilirler. Özet olarak el-Mehdî'den önce, hiçbir topluluk ne doğuda ne de başka yerde rahatsız edilmemişti.

El-Mehdî'yle birlikte tekrar ortodoksluğa bürünen İslâm devleti, her *Sünnet*e geri dönüldüğü iddiasında olduğu gibi, gayri-müslimlere karşı hoşgörüsüz ve baskıcı bir dinî siyaseti izlemiştir. Yayılan dinlerin tebliğci hareketlerini ve İslâm'ın eleştirilmesini kabullenemezdi. Neticede Irak'taki dinî anarşiye bir son vermek gerekiyordu ve *zımme*den yararlanabilecek olanlarla yararlanamayacaklar arasında bir ayrım yapmak gerekiyordu.

Bu alanda 'Abbâsî devleti, Sasanî devleti gibi aynı durumla karşı karşıyaydı; zaten İslâm'ın muhâlifleri, eskiden Mazdeizm'in düşmanlarıyla hemen hemen aynı topluluklardı.

---

176 Bu kavramla ilgili olarak bkz.: Cl. Cahen, *E.I.*², II, 234-238; ve özellikle A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrut, 1958, s. 71-84.

177 Bu kavramla ilgili olarak bkz. Cl. Cahen, *E.I.*², II, 573-576; A. Fattal, *a.g.e.*, 264-291.

178 Bkz. M. Morony, "Madjûs", Cl. Cahen, *E.I.*², V, 1105-1114.

179 Belâzurî, *Fütûh*, 174.

180 *A.g.e.*, 437-438, 439.

Bu açıdan 'Abbâsî yönetimi muhâliflerini göstermek için boşuna *zındîq* terimini kullanmamışlardı veya miras almamışlardı. Sasani literatürüyle beslenen kâtipler, sürekliliği sağlamak için oradaydılar. El-Mehdî'nin zındıklara karşı yaptığı sefer, ister istemez, beş asır önce, II. Behrâm döneminde Mazdeen kilisesinin reisi Kartîr'in seferini çağrıştırmaktadır.

Tell-Mahre'li Denys takma adlı yazar, el-Mansûr döneminde Harrân vâlisinin, genç insan hırsızı ve başa tapan olarak ihbar edilen şehrin Manicilerini yakalattırdığını anlatır.[181] Burada söz konusu olan Manicilerin aslında Harrân'daki paganlar olması mümkün veya bu hikâye uydurulmuş da olabilir.

Zındıklara karşı düzenlenen sefer, elimizdeki kaynaklara göre 160/776 yılında başlamıştır. Halîfe, rüyasında atası el-'Abbâs'ın kendisine iki kılıç verip iki tanrıya tapanları vurmasını emrettiğini görmüştür.[182] İlk teyid edebildiğimiz baskı hareketi 163/779 tarihinde yapılmıştı. Bizans'a karşı yaptığı seferin bu ilk yılında, o zaman Haleb'de bulunan el-Mehdî, *Muhtesib* 'Abdu'l-Cabbâr'ı o bölgedeki zındıkları tutuklatmakla görevlendirmişti; bunlar, Merc-i Dâbıq'da Halîfe'nin huzuruna çıkartılmışlardı; Halîfe bunlardan bazılarını ölüm cezasına çarptırmıştı. Kitapları da bıçaklarla paramparça edilmişti.[183]

Hristiyan vakanüvis Suriyeli Michel'e göre, Halîfe, Haleb'de Hristiyan Arapların varlığını fark ettiğinde "Öfkeden patladı ve onlara Müslüman olmalarını emretti. İşkenceyle onları buna zorladı".[184] Aynı yazar, *muhtesib* kelimesinin özel bir isim olduğunu zannederek, el-Mehdî'nin kendi döneminden önce inşâ edilmiş "kiliseleri yok etmek için Muhtesib adında bir adamı" gönderdiğini yazmıştır. "Çok sayıda kilise yıktırıldı... Haleb'deki Kalkedonya (Chalcédoniens)

181 Pseudo-Denys de Tell-Mahré, *Chronique*, Chabot yay., Paris, 1895, 68-70.
182 Taberî, *Târîkh*, III', 588.
183 *A.g.e.*, III', 499; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 156.
184 Michel le Syrien, *Chronique*, III, 1.

Kilisesi de yıktırılmıştı".[185]

Süryanî yazar, Manicilere yapılan baskılara maruz kalmıştır: "(el-Mehdî) her yerde Manicilere karşı yapılan zulmü kışkırttı. Taiyayelerin (Arapların) birçoğu bu sapkın mezhepten sayıldı ve dinlerinden vazgeçmedikleri için öldürüldüler".[186]

Hristiyanlarla Manicilerin birbirleriyle karıştırılması konusunda aynı Ya'qûbî patrik şöyle yazmıştır: "Manicilerle dolu olan Padna Rabta adında bir yer yıktırıldı; haksız yere bu sapkın mezhebe mensup oldukları düşünülen Hristiyanlar tutuklandılar. Bir İranlı, Hînan köyünden Goumayê âilesine mensub birkaç kişiyi Maniheist olmakla itham etti; bu âileden sekiz kişi tutuklanıp hapse atıldı; üçü orada ölmüştür."[187]

Padna Rabta ve Hînan köyü günümüzde yoktur ve tam olarak nerede bulunduğunu belirtmemiz zordur. *Rabta* kelimesi *ribât*'ı çağrıştırmaktadır; Bizans sınırında bulunan bir ribât. Hînan köyüne gelince Ayn-ı Dâb (Antep) ile Édesse (Urfa) arasında bulunuyor olmalı; çünkü Ya'qûbî mezhebinden Goumayêler, Antioche (Antakya) ile Ayn-ı Dâb arasında bulunan Cûmeh kökenliydiler; bazı Goumayêler Édesse'e yerleşmişlerdi.[188]

Aynı dönemde Hums'da ve Şam'da kiliseler yıktırıldı.[189]

167/783'de Halîfe, zındıklara karşı yaptığı seferleri daha da arttırmıştı ve şüphelileri her yerde arattırmıştı.[190] Bir sonraki yıl, başkentte ve civarında saklanan zındıkların peşine düşülmüştü.[191] Fakat bu tarihte Halîfe'nin seferi, yalnızca

185 *A.g.e.*, III, 3.
186 *A.g.e.*, III, 3.
187 *A.g.e.*, III, 3.
188 Ünlü Goumayêler hakkında bkz.: *A.g.e.*, II, 433, 471, 475; III, 13; Duval, *Histoire d'Édesse*, 243-244, 255.
189 Hajjar, *Chrétiens*, 101.
190 Taberî, *Târîkh*, III', 519.
191 *A.g.e.*, III', 322.

zındıklıkla suçlanan Müslümanlara yönelikti.

169/785'de halîfe olan el-Hâdî babasının görevini sürdürmüştü. Ölümünden birkaç ay önce zındıklar için bin darağacı hazırlattığı söylenir.[192]

Er-Reşîd döneminde, zındıklara yönelik baskılar durmamış olsa da fazla cezalandırmalar olmamıştı. Zındıklar gitgide daha görünmez olmuşlardı. Fakat büyük bir ihtimal hapishanelerde zındıklar vardı.[193]

187/803'den önce Halîfe, orada bulunan zındıkları tutuklaması için Yahyâ b. Khâlid'i Harrân'a göndermişti. Bu zındıklar muhtemelen o şehirde bulunan paganlardı.[194]

Korkunç Hamdaveyh *-sâhib ez-zenâdiqa-*, Hristiyanların, ölülerin kutsal eşyalarına taptıklarını öğrenince onları er-Reşîd'e ihbar etmiştir. Bunun ardından Basra'daki kiliseler yerle bir edilmiştir.[195]

Tutuklanan veya öldürülen bu isimsiz zındıkların yanı sıra, iki *zındîq* reisin adı zikredilir; birincisinin adı Şam'ala (Süryanice isim)[196] ve diğerinin adı da Daysanî Ebû Şâkir'di.[197]

Biraz kuşkulu bir hikâyeye göre, el-Me'mûn III./IX. asırda Basra'da on Manici zındığı ölüm cezasına çarptırmış olsa da bizim kaynaklarımızda bu dönemde zındıklara yönelik zulümler görünmemektedir.[198]

VI- Zındıkların dînî ve kültürel yenilgileri

Kuşkusuz "Nebâtî" kültürü İslâm kültürünü derin bir şe-

---

192 *A.g.e.*, III', 548, 588.

193 *A.g.e.*, III', 962.

194 Bkz. yukarı, s. 38, dip. 44.

195 Assemanus, *a.g.e.*, II, 167; fakat burada حمدوته yerine حمدويه okumak gerekir.

196 Buhârî, tarafından zikredilmiştir, *Khalq ef'âl el-'ıbâd ve'r-redd 'alâ el-cehmiyye ve ashâb et-ta'tîl*, 'A. S. en-Neşşâr ve 'A. C. et-Tâlibî yay. *'Aqâ'id es-selef*'te, İskenderiye, 1970, s. 128; Dârimî, *Cehm.*, 349.

197 Bkz. ileri, s. 302.

198 Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 304-305. Kahramanı bir tufeylî olan hoş bir anekdottur; aynı anekdotun başka varyantlarında Maniciler söz konusu değiller.

kilde etkilemiştir; bu etki öylesine derindi ki "Arap-İslâm" ifadesini aslında "Arap-Aramî" olarak anlamak gerekmektedir. Fakat zındıklara oldukları gibi baktığımızda onların mevcudiyeti sadece iki alanda kendini hissettiriyordu: Tebliğ ve eleştiri alanında.

Bu çalışmanın ikinci kısmında zındıklık ile *tevhîd* arasındaki teolojik mücâdeleyi inceleyeceğiz. Bir sonraki bölümde ise zındıkların dinine girmekle suçlanan Müslümanların durumlarını ele alacağız. Burada ise zındıkların ve birinci aşamada Manicilerin mesajlarının İslâm topraklarında nasıl algılandığını ve yargılandığını özet olarak gözden geçireceğiz.

Zındıklar, İslâm tarihinde kritik sayılabilecek bir dönemde parlamışlardır. Bu dönemde bilginin temsilcileri olarak görünüyorlardı ve çok az İslâmlaşmış ve câhil –Arap veya Arap olmayan- insanlara yönelmişlerdi; anarşi her zaman dengesini bulamamış bir dünyayı temsil eder. Müslüman topluluk el-Mehdî'yle birlikte derin bir değişime şahit olmuştur. 'Abbâsîlerden beri *mevâlî* –özellikle de kâtipler- kendi güvenlikleri için Maniheist çözümler sunmamalıydılar. Devlet dini, onlara, dünyayı değişmez ve müreffeh gösteren toplumsal ve maddî avantajlar sunmaktaydı; oysa diğer dinler toplumsal alçalmaya götürmekteydi. Genelde menfaatperest ve yozlaşmış olan kâtiplerin yoğun bir şekilde İslâm dinine girmeleri tam olarak bu dönemde başlamıştır.

Her şeyin kötüye gittiğine inananlar ve kalplerinde, onların sözleriyle, sadece adaletle veya kılıçla yanlışların durdurulacağına inanan isyancılar da vardı kuşkusuz; bu "İblis çiftliğinde" kendilerini yabancı hisseden endişeli insanlar da vardı; fakat bütün bu insanlar, çoğu zaman Kur'ân ile ve Peygamber'in ve ilk halîfelerin *sîret*iyle duygulanarak çok rağbet gören Müslüman okullarında mânevî açıdan eğitim görmüşlerdi. Bu ekoller, Hâricî, Şî'î (eşitlikçi ve zındıklığın tersine devrimci), başlangıçta Mu'tezilî çizgisinde, çileci ve mistik ekollerdi. Sûfîler, Mükemmeller'in (Parfaits), Hristiyan rahiplerin çileci mirasını ve bazen de yaşam tarzlarını özümse-

mişlerdi; gnozla sterilize olan Manicilerin tersine Müslüman mistikleri çok büyük yaratıcılardı.

Toplumun dinî karakterinin belirginleşmesiyle ve kamu hayatında olduğu gibi özel hayatta da dine –ibadet, ahlâk ve daha çok kültür- verilen önemle birlikte Manici mesaj anlaşılmaz hatta şok edici olmaya başlamıştı. Çünkü Manicilerin, Mar Mani'nin mesajını "açık Arapça'ya" aktarma gayretlerine rağmen, söylemleri, İslâm dilinde tuhaf durmaktaydı ve hazırlıklı olmayanları yani Mani mitolojisindeki tuhaf isimlerin neye tekabül ettiğini anlayamayanları şaşırtmaktaydı.[199] Müslüman sistem ile Manici sistem arasında iki kültürün birbirine nüfuz etmesine engel olan bir duvar vardı. Câhız, "tamamen kör olan" Maniheistin, "hakikati anlamasının"[200] yani *tevhîd*e katılmasının son derece zor olduğunu söylemiştir. Doğal olarak aynı gözlem Manicilere göre Müslümanlar için de geçerliydi. İki sistem arasındaki bu duvar öyleydi ki; her din, diğerine tamamen anlamsız ve saçma gelmekteydi. Yoğunlaşan İslâmîleşme hareketi, Manici tebliği etkisiz bırakmıştı. Aynı zamanda Maniheizmin veya dinsizliğin potansiyel muhatabı olan ilgisiz insanın dışlanmasına neden olmuştu.

Fakat zındıkların ağır yenilgileri, daha ziyade kültüreldi; bu yenilginin nedeni, eskilerin mirasının alınması ve yeni bir dünya görüşünün oluşmasıydı; ki bu görüşe göre zındıkların ideolojisi modası geçmiş bir mitoloji gibi görünmekteydi. Zındıkların Müslüman çevre üzerinde önemli bir etki bıraktıkları kesindir; monoteizmin, ex nihilo (yoktan) yaratılış ve İnâyet (Providence) fikrinin eleştirisiyle zındıklar, septik bir temâyülün oluşumunu sağlamışlardı; bu yüzden septisizm, zındıkların dinlerinin diğer yüzü olarak kabul edilmekteydi. Zındıklar, aynı zamanda İslâm ile Babil gnozunun buluşma noktasını temsil eden ve kendilerine aşırıcı (*gulât*) denilen çe-

199 Bu konuda bkz. Câhız, *Hayavân*, III, 365-366.
200 Câhız, *Zemm*, 48.

şitli Şî'î gruplarını da etkilemişti. Felsefî ekollerin delillendirme yöntemlerini ve teknik kelimelerini öğrenen Daysanîler, Müslüman ilâhiyatçıları etkilemişlerdi. Bunlar da eskiden geleneksel tarih konularıyla sınırlı olan düşünsel ufuklarını ve kültürlerini genişletmek durumunda kalmışlardır. II./VIII. asrın sonlarında ve III./IX. asrın başlarında ilâhiyatçıların, doğa bilimlere karşı ilgi duyan ve açık "filozof" bilginler olduklarını fark etmekteyiz.[201] Bu Müslüman bilginler, gözü pek *tevhîd* sistemleri içinde çok daha zengin bir biçimde kullanmak üzere zındıkların skolastik yüklerini ellerinden almayı başarmışlardı. Henüz çok belirgin olmayan Kur'ân verilerini korumaları yeterli olduğu için düşünsel sistemlerini daha serbestçe meydana getirmişlerdir; oysa zındıklar donuk gnostik öğretiye hapsolmuş durumdaydılar. Aristo'nun, Galien'in, Platon'un ve Hermes'in öğretileri düalizmden ziyade monoteizme daha çok uygun düştüğü için Yunan mirasını kolayca özümsemişlerdi. Daha ileride göreceğimiz gibi Müslümanlar, düalistlere ve *inâyeti* yalanlayanlara karşı yöneltilen helenistik polemikten esinlenmişlerdir.

Bir yandan *kelâmın* oluşması, Yunan mirasının kabulü, diğer yandan da zındıklara karşı verilen mücadele arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Bu ilişki mevcuttur; fakat burada söz konusu olan bir neden değil de bir etki veya bir neticedir. Zındıklar için ölümcül darbe, zındıklarda eksik olan zengin ve pozitif olan Arap-İslâm kültürünün oluşumudur. Felsefe üreten ve akılcı ifadelere yönelen dinlerin, yayılmacı güçlerle ittifak kuran dinler olduğu herkesçe bilinir. Çoğu zaman kaçak ve vatansız olan zındıklar, kendilerini yabancısı saydıkları dünyanın dışında kalmışlardı. Bu konuda en vurucu gözlem, elimizdeki belgelerde Manici bilginlere en ufak bir gönderme yapılmamış olmasıdır. Buna bir de zındıklara özgü olan bir sorun eklenmektedir: Bilimle dini birbirine karıştırmaları; bu aynı zamanda gnostiklerin de soru-

201 İlâhiyatçılar hakkında bkz.: Gimaret, *Théories*, 25-39.

nudur. III. asrın ortalarında tamamen durdurulan Maniheizm, hem herhangi bir gelişme gösteremez bir din olarak hem de bilginin bütün dallarını saran ansiklopedik ve evrensel bir kültür ve mutlak bir bilim olarak tezahür etmekteydi. Fakat bu kültür, tamamen kurtuluş meselesi etrafında dönen zengin bir mitolojiden başka bir şey değildi. Bununla beraber İslâm topraklarındaki büyük kentlerde yaşayan dürüst *edîb*ler için kültür, pratik ve medenîleştirici bir değerdi –ki Mani kültürü bundan tamamen yoksundu-. Aynı zamanda Hint ve Yunan bilimleri ışığında Mani bilimi onlara aptalca hikâyeler derlemesi gibi görünmekteydi; bu yüzden onlar artık Manicileri küçümsemekten başka bir şey yapamazlardı. Bu açıdan Câhız'ın söyledikleri çok önemlidir: "Pahalı kitapların içinde verilen Mani literatüründe ne özdeyiş, ne ilgi çekici hikâyeler, ne kaliteli bir edebiyat, ne hikmet, ne felsefe, ne *kelâm* meseleleri, ne meslekler, sanatlar, tarım, ticaret, ölçüler, kanunlar ya da siyaset hakkında bilgi, ne de bir dinin veya öğretinin lehine bir delillendirme bulunmuyor... Orada sadece nûrdan ve karanlıktan, şeytanların birleşmelerinden ve ifritlerin[202] çiftleşmelerinin dışında başka bir şeyden bahsedilmiyor." Ve şunları ekliyor: "En kötü kitap, içinde ne bu dünyada nasıl hayatta kalınacağını öğreten ne de rasyonel bir şekilde bir dinî sistemi anlatan ve üstelik yazarının, okurunun gözü kapalı anlattıklarına inanmasını beklediği kitaptır."[203] Câhız'ın zikrettiği bilginin dallarına ilgi duyan bu dürüst *edîb*ler, Mani bilimini gerçek değerinde ölçecek yetenekteydiler: Yani Mani bilimi, kelimenin küçümseyici anlamında bir mitolojiydi; bu mitoloji, aşırıcı (gulât) Şî'îlerin mitolojisiyle ve Muqâtil b. Süleymân ile Kâ'bu'l-Ahbâr'ın hikâyeleriyle aynı sınıfa konmaktaydı (daha ileride göreceğimiz gibi *Haşv*ların efsânelerinin İslâm geleneğine zındıklar aracılığıyla girdiği söylenmekteydi): İğrenç hikâyeler ve aptalca fabl-

202 Câhız, *Hayavân*, I, 55-56, 57.
203 *A.g.e.*, I, 57-58.

lar (*hurâfe, cehalât, aqâsîs şenî'a*).[204] İnsanların Yunan üstadların söylediklerini bizzat teyid etmeye çalıştıkları[205], ve "eşyanın nedenlerini arayan" sade bir denizcinin kendi kişisel tecrübesini temel alarak Aristo'yla alay edebildiği[206] Basra'da ve Bağdâd'da, örneğin haşvların inandıkları gibi[207] med cezirlerin bir meleğin ayağını denize sokmasıyla ve çıkarmasıyla veya Mani biliminin söylediği gibi bir deniz canavarının teneffüsüyle[208] oluştuğuna inanılamazdı; bunun tersine bu olayın Ay'ın çekim gücüyle ortaya çıktığı düşünülmekteydi; bu doğal olay Allah tarafından oluşturulmuş bir sünnet olarak algılanmaktaydı.[209] Câhız'ı ve çağdaşlarını okuduğumuzda Maniheizmin paradokslu bir şekilde yöneldiği kültürlü çevrelerde bu dine mensub olmanın sadece toplumsal değil aynı zamanda entelektüel bir skandal olarak kabul edildiğini fark etmekteyiz.

Özet olarak er-Reşîd'in döneminden itibaren, zındıkların içinde bulundukları can çekişen ve kopuk dünyalarıyla, zındıkların mesajının yönelik olduğu bütünleşmiş, zengin ve kültürlü dünya arasında siyâsî, toplumsal ve kültürel bir farklılık oluşmuştu. Maniheizmi modası geçmiş bir değer olarak ve sadece sapkın mezhepleri inceleyenler için işe yarar bir din olarak sunan bu farklılık, Irak'ta olduğu gibi doğuda ve art arda Budizm'den, Maniheizme, Maniheizm'den Hristiyanlığa ve oradan İslâm'a geçen Orta Asya'da da zındıkların yenilgisinin kaynağını oluşturmuştur.

Bu tarihten itibaren iki olay göze çarpmaktadır:

- IV/X. asrın ortalarına kadar Irak'ta Manici bir toplum var olmaya devam etmiştir; zındıkların sistemleri, çok iyi bi-

---

204 *A.g.e.*, I, 57, IV, 81; Mâturîdî, *Tevhîd*, 199, tarafından zikredilen İbnu'r-Râvendî; Bîrûnî, *Hind*, 220; 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 15; İbn Hazm, *Fisâl*, I, 36.

205 Başka örnekler için bkz. Câhız, *Hayavân*, V, 48-49, 53, 364, 365.

206 *A.g.e.*, V, 17.

207 A.y., *Kitâbu't-tarbî' ve't-tedvîr*, Ch. Pellat yay., Paris-Şam, 1955, s. 91.

208 Bîrûnî, *Hind*, 31.

209 Câhız, *Hayavân*, IV, 104 ve *Tarbî'*, 91.

linmekteydi ve inanılmaz bir nesnellikle *maqâlât* kitaplarında sunulmuştu.

- Gelecekte bu topluluk kendinden hiç bahsettirmemiştir; artık etrafına takipçi toplayamıyordu; doğal olarak da kültürlü hiçbir Müslüman zındıkların dinine girmekle suçlanmıyordu.

III./IX. asrın şafağında zındıklığın defteri kesin olarak dürülmüştü.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZINDIKLIKLA SUÇLANAN MÜSLÜMANLAR

Şunu iyice belirtelim ki, burada incelediğimiz kişilerin - birincisi hariç- hepsi el-Mehdî döneminden II./VIII. asrın sonuna kadar siyasî erk tarafından zındıklıkla suçlanmışlardır. Diğer yandan bu dönemde suçlu kabul edilmiş veya *zındîq* olmalarından kuşkulanılmış iki kişiyi –Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, Nu'mân b. el-Munzir- ikinci kısımda ve yedi ibâhîyi de üçüncü kısımda ele alacağız.

Khâlid b. 'Abdullâh el-Qasrî

Khâlid b. 'Abdullâh el-Qasrî, *Fihrist*'in kripto-maniciler listesinde yer almaktadır.[1] Bu da onun zındıklıkla suçlanmış olduğunu gösterir. Burada hangi anlamda suçlandığını göreceğiz.

Becîleli bu Arap, 106/724 ile 119/737 arasında Hişâm b. 'Abdu'l-Melîk adına Irak'ı yönetmiştir. Bu tarihte onun yerine Yûsuf b. 'Umar es-Saqafî geçmiştir; bu kişi Khâlid b. 'Abdullâh el-Qasrî'yi halîfenin emri üzerine bir süre ihtiras meselelerinden dolayı hapiste tutmuştur. Velîd b. Yezîd halîfe olduğunda, Khâlid tekrar Saqafî'ye verilmişti; Saqafî o ölene dek ona işkence etmişti. Khâlid 127/744'de Vâsıt'ta öl-

[1] *Fihrist*, 401.

müştür.[2] Gerçek bir Arap olan oğlu Muhammed, III. Yezîd dönemindeki isyanlara ve Velîd b. Yezîd'in bizzat öldürülmesine katılmıştı. Aynı zamanda babasının katilinden de öç almıştır. Daha sonra 'Abbâsî ordularının Irak'a girmesinden önce yeni hanedan adına Kûfe'yi ele geçirmiştir.[3]

Khâlid el-Qasrî'nin annesi Yunanlı ve Hristiyan'dı (*'ilce rûmiyye*). Khâlid el-Qasrî hayattayken, onun gayri-müslimlere karşı sergilediği tutumunu dinî kayıtsızlığına veya imanının zayıflığına delâlet eden bir işaret olarak gören çağdaşları tarafından eleştirilmişti. Yönetimde Müslümanların yerine Mazdeenleri ve Hristiyanları görevlendirmesi ve bunların Müslüman kadınlarla evlenmelerine izin vermesi başa kakılıyordu. Aynı zamanda annesi için Kûfe'de bir kilise inşa ettirmiş olması da eleştiriliyordu. Birkaç şiirinde Ferazdaq, Khâlid'i alaya almıştır; ona göre Khâlid bir camiyi yıkıp yerine bir kilise yaptırmış ve annesi için oraya bir haç diktirmişti; annesi ki "tek olan Allah'a inanmıyordu" ve onu "domuz sütüyle ve şarapla beslemişti".[4] 119/737'de Hâricî Behlûl öfkesini aynı nedenlerle açıklamıştır: "Khâlid camileri yıktırıyor, kiliseler inşâ ettiriyor, Mazdeenleri işe alıyor ve gayrimüslimlerin Müslüman kadınlarla evlenmelerine izin veriyor."[5] Valisini gözden düşürmek için başka sebeplere sahip olsa da, Hişâm görevden alındığını bildiren mektubunda aynı şeyleri başına kakmıştır: "Vergi toplama işinde Yahudileri, Hristiyanları ve Mazdeenleri görevlendiriyorsun; Müslümanlardan üstün olmalarına izin veriyorsun." Bunu da Khâlid'in annesinin Hristiyan dinine mensup olmasıyla açıkla-

---

[2] Ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe (öl. 282/895), *el-Akhbâr et-tıvâl*, 'A.-M. 'Âmir yay, Kahire, 1960, s. 343-344, 347; G.R. Hawting, *E.I.*[2], IV, 958-960.

[3] Ed-Dîneverî, *a.g.e.*, 349, 350, 367, 368. El-Mansûr tarafından Medîne valisi olarak atanmıştır, Taberî, *Târîkh*, III[1], 138, 141.

[4] *Naqâ'id*, II, 984; *Ağânî*, XXI, 313; Mubarrad, *Kâmil*, III, 811-812; İbn Khallikân, *Vefeyât*, II, 228. Söz konusu olan kilise, III./IX. asırda postaneye çevrilmiştir; Belâzurî, *Fütûh*, 286.

[5] Taberî, *Târîkh*, II[1], 1623; *Ağânî*, XX, 16, burada aynı suçlamalar Ebû 'Ubeyde'den alınmıştır.

mıştır. Aynı mektupta Zemzem'le alay etmesini eleştirmiştir.[6]

Khâlid'in, Manicilere karşı hoşgörülü olduğuna dair herhangi bir ize rastlamamaktayız. Bu da Khâlid'in koruduğu Manicilerin bu isimle bilinmedikleri ve muhtemelen Hristiyanlarla karıştırıldıkları anlamına gelmektedir.

Daha geç ve daha az güvenilir rivayetlerde, Khâlid'in İslâm'a karşı saygısız davranışlar sergilediği söylenir; onun, ünlü kiliseyi inşa ettirdiği için kendisini eleştiren Müslümanlara şöyle dediği söylenir: "Onların (Hristiyanların) dini sizinkinden daha kötü değil";[7] Kur'ân okuyanlara çok az saygı duyardı[8] ve Kâ'be'yle alay ederdi.[9] Açıktan açığa Halîfe'nin Peygamber'den –yani Muhammed'den- daha üstün olduğunu söylerdi.[10]

Bu son küfür bazen Emevî bir öğreti olarak kabul edilmekteydi;[11] Khâlid el-Qasrî'ye atfedilen türden küfürler el-Haccâc'a[12] da atfedilmektedir.[13] El-Qasrî'nin Halîfe'yi Peygamber'den üstün saydığını öne süren rivayet kendi aleyhine dönmüştür; bu rivayetin daha eski şeklinde, Peygamber'in şahsına yapılan bu hakareti karşı çıkmadan dinlediği için Khâlid, Hişâm'ı eleştirmiştir: İbn Sayfî adında birisi Hişâm'a şu soruyu sormuş: "Âilenin yanında seni temsil eden (*khalîfe*) (âilenin yanındaki) haberciden (*rasûl*) daha iyi (*efdal*) değil mi?" – "Kuşkusuz evet, diye cevap verdi halîfe" –O zaman, diye devam etti adam, "Sen Allah'ın halîfesisin, oysa Muhammed onun resûlü." "Müslümanlar için Becîleli bir in-

6 119/737 tarihli Hişâm'ın mektubu, İbn Bekkâr –*Muvaffaqıyyât*, 290-295- ve Mubarrad –*Kâmil*, III, 1281-1282- tarafından aktarılmıştır. İbn Nubâte'ye –*Sarh*, 297- göre Khâlid el-Qasrî, Zemzem'i "*ummu'l-khanâfis*" olarak adandırmaktaydı.

7 Mubarrad, *Kâmil*, III, 813.

8 *Ağânî*, XXII, 24.

9 *A.g.e.*, XXII, 16.

10 *A.g.e.*, XXII, 18.

11 Câhız'ın yaptığı da budur; *Risâle fî benî Umeyye*, Sendûbî yay., *Resâ'il*'de, Kahire, 1352/1933, s. 81, 297.

12 *'Iqd*, II, 354; V, 51-52, 53.

13 Bkz. ileri, s. 435.

sanın yolunu şaşırması, halîfenin yolunu şaşırmasından daha önemsiz" dedi Khâlid. Daha önce Khâlid'e "On güzel yönün, seni bana sevdirdi ve bunlardan dolayı da Allah seni seviyor..." dediği için bir Kelbî'ye karşı öfkelenmişti.[14]

Burada neyin söz konusu olduğunu açıkça fark etmekteyiz: Bir yandan tarihsel açıdan gerçek olan ve Müslüman'dan ziyade Arap olan gayri-müslimlere –Mazdeenlere, Hristiyanlara, Yahûdîlere ve Manicilere- karşı sergilediği hoşgörü siyaseti ve diğer yandan dine karşı tam anlamıyla saygısız değil de daha çok hâlâ biraz pagan bir *i'râbî*nin tutumu söz konusudur. Çağdaşları bu davranışını, annesinin Hristiyan kökenli olmasıyla açıklamaktaydılar. Daha sonra gayri-müslimlere karşı daha az hoşgörülü olan bir siyasetin kabulüyle ve daha derin bir şekilde İslâmlaşmış bir toplumda, çağdaşlarının büyük bir kısmı için söz konusu olduğu gibi, Khâlid'in tutumu da şok edici olarak ve sahte bir Müslümanın tutumu olarak algılanacaktır. İbnü'n-Nedîm tarafından derlenen rivayetlerini ortaya çıkaran Ebû 'Ubeyde ve çağdaşı Medâ'inî (öl. 215/830) gibi 'Abbâsî rivâyet derlemecileri, "Hristiyan kadının oğlu"nun bir *zındîq* olduğunu kabul etmişlerdi.[15] Bunların tersine gelenekçiler Khâlid el-Qasrî'ye o kadar karşı değillerdi; Khâlid'in, Cehmî bir *zındîq* olan Ca'd b. Dirhem'i ölüm cezasına çarptırmasının, ortodoksluğunun işareti olduğunu düşünmekteydiler.[16]

EL-MEHDÎ DÖNEMİNDE ZINDIKLIKLA SUÇLANANLAR (158/774-169/785)

1. Muhammed b. Ebî 'Ubeydullâh

166/782'de saray görevlisi olan Vaddâh eş-Şaravî (eş-Şe-

14 Ed-Dîneverî, *a.g.e.*, 364; Taberî, *Târîkh*, II[3], 1818.
15 *Ağânî*, XXII, 16, 18, 24.
16 Bkz. ileri, s. 261.

rât, Ürdün'de)[17], muhtemelen halîfenin isteği üzerine Mekke'den zındıklıkla suçlanan birisini getirmişti: Ebû 'Ubeydullâh'ın –yani Mu'âviye b. 'Ubeydullah b. Yesâr'ınoğlu Muhammed[18] veya 'Abdullâh[19] veya Sâlih[20].

Babası Emevî bir kâtip[21] olan, Filistin Tiberiad kökenli Eş'arî *mevlâ* Ebû 'Ubeydullâh (100/719'larda doğmuştur), ileride halîfe olacak olan el-Mehdî'nin özel kâtibiydi. El-Mehdî halîfe olduğunda Ebû 'Ubeydullâh'ı vezîri yaptı. El-Mansûr'un yardımcıları arasında Ebû 'Ubeydullâh Arap yandaşlığıyla göze çarpmaktaydı; el-Mehdî'nin Arap olarak yetişmesi için geleceğin halîfesinin çevresine Arapça bilenleri toplamıştı.[22] Diğer yandan gelenekçi çevrelere yakın, çok inançlı birisi olarak biliniyordu; kendisi bizzat rivâyetleri aktarıyordu; kısacası Bağdâd'da çok ünlüydü.[23]

Sonraki sayfalarda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz siyasî nedenlerden dolayı Ebû 'Ubeydullâh, 163/780'de, vezîrlikten 'Alî taraftarlığıyla bilinen Ya'qûb b. Dâvûd tarafından bertaraf edilmişti. Yine de eski vezir mühürdarlıkta kalmıştı.[24]

Genel olarak kaynaklarımız, özellikle de Taberî, mabeynci er-Rabî'nin, kişisel nedenlerden dolayı ya da mühürdarlıkta gözü olduğu için 166/782'de eski vezîrin tamamen gözden düşmesi için entrikalar çevirme fikrine kapıldığını söy-

17 'Alî b. 'Abdullâh b. 'Alî b. 'Abbâs'ın Ürdün'de el-Humeyme'de ikamet ettiğinden beri 'Abbâsî âilesine bağlı olan Şaravîler, sarayda önemli bir grup oluşturmaktaydılar. El-Mansûr'un *mevlâsı* olan Vaddâh, Ya'qûbî'ye –*Buldân*, 242-243- göre *sâhib khızânet es-silâh* (silahların sorumlusu) idi. *Târîkh Bağdâd*, I, 89'a göre Vaddâh, sarayının Kerkh'ın girişinde bulunduğu Bağdâd'ın bir mahallesine adını vermiştir. Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 153, onu zındıklıkla suçlanan birisiyle haksız yere karıştırmıştır.

18 Taberî, *Târîkh*, III[3], 490 ve İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, 401.

19 Taberî'nin –*Târîkh*, III[1], 517- başka bir versiyonuna göre ve Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 153.

20 Ya'qûbî, *Târîkh*, II, 400.

21 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 126; *Târîkh Bağdâd*, XIII, 196; İbn Khallikân, *Vefeyât*, VII, 21.

22 Taberî, *Târîkh*, III[1], 487. Ebû 'Ubeydullâh'ın beş *tahmîdi*, İbn Tayfûr tarafından derlenmiş ve Rifâ'î tarafından tekrarlanmış, *'Asr*, III, 162-163, 172, 180, 188 ve Safvet, *Cemhera*, III, 163-168.

23 *Târîkh Bağdâd*, XIII, 196.

24 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 151; İbn Khallikân, *Vefeyât*, VII, 21.

ler. Bir an, o dönemde iyi görülmeyen Kaderîlere karşı sempati duymakla suçlamayı düşünmüştür; fakat bu suçlama asılsız olduğu için ve dürüst, inançlı ve mesleğinde becerikli olan Ebû 'Ubeydullâh'ın kişiliğine saldıramayacağı için, mabeynci onun oğluna karşı girişimlerde bulundu. Zındıklarla mücâdelenin en sıcak dönemindeydi; er-Rabî' ve işbirlikçileri, Halîfe'ye gidip, Ebû 'Ubeydullâh'ın oğlunu zındıklıkla ve daha ağır bir suçla suçladılar: Halîfe'nin haremiyle kuşkulu ilişkiler içinde olmak gibi. Câhız'ın dediğine göre Halîfe son derece kıskanç birisiydi.[25] Halîfe bunun üzerine Vaddâh eş-Şaravî'yi suçluyu Bağdâd'a getirmekle görevlendirdi.

"Oku!" (*iqra'*) diye emretti Halîfe, suçluya babasının yanında. Sınav Kur'ân üzerindendi. Vezîr daha önce oğlunun hâfız olduğunu söylemişti. "Oku!", 25-35 yaşları arasında olan suçlu bu emri yerine getiremedi; hiçbir âyet aklına gelmiyordu. Müşkül duruma düşen babası durumu açıklamaya çalıştı: "Benden uzaklaşalı uzun zaman oldu ve unutmuş olmalı." Halîfe, merhametsizce, kâtibine kendi elleriyle kâfiri, "Allah'ın düşmanını" öldürmesini emretti; fakat orada bulunan es-Saffâh'ın oğlu el-'Abbâs, 66 yaşlarında olan babanın yerine bu görevi yerine getirdi ve zındığın başını kesti.[26]

Özet olarak, olayın yönü üzerinde duran Taberî, Ebû 'Ubeydullâh'ın oğlunun zındıkların dinine mensub olduğunu düşünmüyordu; bu olayda hoş karşılanmayacak tek şey câhilliği veya Kur'ân'ı unutmasıdır.

Fakat aynı olayın üç farklı anlatımına sahibiz. Her üçü de Ebû 'Ubeydullâh'ın oğlunun mabeyncinin entrikaları sonucu ihbar edildiğini kabul ederken, yapılan mahkemeyi farklı anlatmaktadırlar. Birincisini Cahşiyârî aktarmıştır ve çok ayrıntılıdır; diğer ikisi ise, biri Ya'qûbî'nin ve diğeri *Ağânî*'nin yazarının aktardığı ve daha özet olan anlatımlardır.

Birinci anlatımda Halîfe suçluya "Oku!" dediğinde,

25 Câhız, *Beyân*, III, 370.
26 Taberî, *Târîkh*, III[1], 487-490; çok özet başka bir versiyon III[1], 517.

Kur'ân'ı ezbere söyleyecek yerde şu cümleyi söylemiştir: تباركتَ وعالمك بِعِظَم الخلق (Sen ve seni bilenler [veya âlemler] yaratılışın azametiyle mübârek olun). Bunun üzerine baba oğluna şöyle demiştir: "Seni böyle eğitmedim, Allah'ın kitabını öğrettim." Halîfe suçluya: "*Zındîq* mısın?" diye sorunca suçlunun cevabı olumlu olmuştur.

Üç rivayete göre de Halîfe, suçludan Şeriat'ın emrettiği gibi üç kez tövbe etmesini istemiştir; *zındîq* bunu reddetmiştir; fakat birkaç dakika sonra kellesinin kesileceğini öğrenince "Tövbe ediyorum!" (*et-tevbe!*) diye bağırmıştır. Halîfe duymazlıktan gelmiş, mürted olarak kabul edilen suçlu öldürülmüş, bir süre babasının kapısının önünde çarmıha gerdirilmiş ve İslâm şartlarına uygun bir cenaze yapmasına izin verilmemiştir.[27]

Muhtemelen suçlunun söylediği cümle Manici bir ilmihalden geliyordu; *Fihrist*'in aktardığı bir Mani duasında مُسَبَّحٌ مُبَارَكٌ أنْتَ وعظمتك كلها وعالمك المباركون الذين دَعَوتَهُم "Azametini ve seni bilenleri mübarek kıldığın gibi seni tesbih etmeye davet ettiklerini de mübarek kıl"[28] cümlesini okumaktayız. Benzerliğe diyecek yok; söz konusu kişi Maniheizmi biliyor ve Kur'ân'ın âyetleriyle Manici duâyı bilinçli veya bilinçsiz olarak karıştırmış olmalı.

Bu olaydan sonra Ebû 'Ubeydullâh görevinden alınmış[29] ve üç yıl sonra 169/785'de vefat etmiştir. İyi Müslüman olarak bilinen unvanı leke almamıştır. Cenazesine fakirlerden oluşan büyük bir kalabalık katılmıştı.[30] Taberî'nin de üstü kapalı değindiği, eski vezîrin oğlunun ölüm cezasına başka nedenlerden dolayı da çarptırıldığı da söylenmiştir.[31] Bağdâd sokaklarındaki söylentilere göre, cinsî sapık olan el-Mehdî, vezîrinin kızına tecâvüz etmişti; kızın erkek kardeşi öç almak

27 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 153-154; Ya'qûbî, *Târîkh*, II, 400; *Ağânî*, XIX, 277.
28 *Fihrist*, 397.
29 Taberî, *Târîkh*, III[1], 490.
30 *Târîkh Bağdâd*, XIII, 196-197.
31 Taberî, *Târîkh*, III[1], 489, 508.

için sultanın hamamına girmeye çalışmış; tutuklanıp zındıkla suçlanıp ölüm cezasına çarptırılmıştı.[32]

Ebû 'Ubeydullâh'ın oğlu ne ibâhî çevrelerce ne de entelektüel çevrelerde tanınmaktaydı. İsfehânî'ye göre[33] aptal birisi olan bu kişi, ne edebî alanda ne siyasî alanda ne de başka bir alanda göze çarpmaktaydı.

Sonuç olarak, bu ihbar siyasî veya kişisel nedenlerden kaynaklanmış olsa da vezîrin oğlunun Maniheizmi bildiği bir gerçektir.

2. Dâvûd b. Ravh b. Hâtim

Dâvûd zındıklıkla suçlanmış ve 166/782'de tutuklanmıştı.[34] Çok ünlü Arap generali el-Muhalleb b. Ebî Sufra'nın[35] torunu olan babası Ravh, 'Abbâsî hânedanının sâdık önemli şahsiyetlerindendi; el-Mansûr'un, el-Mehdî'nin ve er-Reşîd'in yardımcısı olan Dâvûd, Sind'de (159/775-160/776), Basra'da (166/782) ve 171/787'de kardeşi Yezîd'in ölümünden sonra el-Qayravan'da vâli olmuştur.[36] Torunu el-Fadl, İfrîqıye vâliliğini devralmıştı.[37]

Kendi dönemindeki Arap ve Arap olmayan yüksek görevli kişiler gibi Ravh, İbnü'l-Muqaffa' ve Ma'n b. Zâ'ide ile birlikte *qayyân**ların evlerine girip çıkıyordu.[38]

Dâvûd ise ne siyasî işlerde ne de kültürel veya ibâhî çevrelerde tanınmaktaydı. Geçirdiği sorgulama hakkında hiçbir şey bilmiyoruz; *zındîq* olduğunun nasıl anlaşıldığını da bilmiyoruz. Aktarılan bilgilerde sadece zındıklığa ait olduğunu "itiraf" ettiği ve tövbe ettiği söylenmektedir; Basra'ya gönde-

---

32 Pseuda-Câhız, *el-Mahâsin ve'l-addâd*, Beyrût, 1969, 148.
33 *Ağânî*, IXI, 278.
34 Taberî, *Târîkh*, III[1], 517; İbn Hazm, *Cemhera*, 307, 350; fakat tutuklamanın tarihini belirtmemektedir.
35 El-Muhalleb hakkında bkz.: K.V. Zetterstéen, *E.I.*[1], III, 684-685.
36 İbn Khallikân, *Vefeyât*, II, 305.
37 Taberî, *Târîkh*, II[3], 630; İbn Hazm, *Cemhera*, 350.
* Şarkıcı câriyeleri satan tüccarlar.
38 *Ağânî*, XV, 67.

rilmiş ve babası oğlunun –muhtemelen dinî- eğitimine dikkat etmesi gerektiği konusunda uyarılmıştı.[39]

Bu durumda zındıklık suçlamasının arkasında siyasî nedenler yatmıyor. Bu kişinin Maniheizme mensup olması mümkündür.

3. İsmâ'îl b. Süleymân b. Mucâlid

Bir önceki kişiyle aynı dönemde -166/782-[40] tutuklanan bu kişi de 'Abbâsî yönetiminde üst düzey görevli bir kişinin oğluydu. Babası, yani Ürdünlü *mevlâ* (eş-Şarât) 'Alî b. 'Abdullâh b. 'Abbâs'ın[41] oğlu olan Süleymân b. Mucâlid, *sahâbe*nin en güçlü üyelerinden ve el-Mansûr'un yakın yardımcılarından biriydi.[42] Bunu 'Amr b. 'Ubeyd ile ünlü karşılaşmasında el-Mansûr'un yanında görmekteyiz; 'Amr b. 'Ubeyd, Süleymân'ı Halîfe'nin yozlaşmış yardımcılarından sanarak onu şöyle azarlamıştır: "Şeytan'ın kardeşidir."[43] 133/750 ile 139/756 yılları arasında onu tanımadan önce, İmam el-Evzâ'î Beyrut'tan ona bir mektup göndermiştir; bu mektupta, sarayın erkânı olarak ondan Bizanslıların yerle bir ettikleri ve yağmaladıkları Qâlîqalâ kentinin sakinleri için müdahale etmesini istemiştir.[44] Kısacası bu kişi sarayda yüksek rütbeli bir insandı. Ölüm tarihini bilmemekteyiz; el-Mehdî döneminde gözden düşmemiş görünmektedir. Görünürde oğlunun tutuklanmasında siyasî nedenler yoktu.

Oğlu tanınmış birisi değildi; hiç siyasî görev üstlenme-

---

39 Taberî, *Târîkh*, III', 517.

40 *A.g.e.* III', 517.

41 Belâzurî, *Fütûh*, 296.

42 Halîfe'nin, Bağdâd'ın inşaası esnasında işleri gözetmek için belirlediği kişilerden biriydi. Kûfe kapısıyla Şam kapısı arasında bulunan ve kendi evinin de bulunduğu mahalle, onun adını taşımaktaydı, Ya'qûbî, *Buldân*, 242, 246, 247, 248; Belâzurî, *Fütûh*, 296. Hasanîlerin ayaklanmasında halîfenin gizli servisinde fazla önemli bir rol üstlenmemiştir, Taberî, *Târîkh*, III', 272, 273, 274, 276, 278, 317, 429.

43 İbn Bekkâr, *Muvaffaqıyyât*, 142; 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, 249.

44 Qâlîqalâ veya Erzurum, 133/750'de Bizanslılar tarafından yerle bir edilmişti, Belâzurî, *Fütûh*, 197-199. El-Evzâ'î'nin mektupları, Râzî'de –İbn Ebî Hâtim- bulunmaktadır, *a.g.e.*, I, 195.

mişti. Dâvûd b. Ravh b. Hâtim gibi, Süleymân b. Mucâlid'in oğlu İsmâ'îl de "itiraf" etmiş ve tövbe ettikten sonra affedilmişti.[45]

4. Muhammed b. Ebî Eyyûb Süleymân b. Eyyûb el-Mekkî

Diğerleri gibi 166/782'de[46] tutuklanan Muhammed, el-Mansûr'un saray erkânından birinin oğluydu. Ebû Eyyûb, 161/777 tarihine kadar toprak bakanı (foncier) olmuştur; bu tarihte el-Mehdî onu bu görevden almıştır.[47] Oğlu Muhammed, el-Mansûr'un çevresinde, babasının arkadaşı[48] olan 'Umâra b. Hamza[49] ile birlikte görülmektedir. Biraz önce zikrettiklerimiz gibi bu kişi -muhtemelen Mekke asıllıydı- tövbe ettikten sonra affedilmişti.[50]

5. Muhammed b. Tayfûr

Muhammed b. Tayfûr, diğerleri gibi 166/782'de tutuklanmıştır.[51] Mağrib asıllı olan babası Tayfûr, *mevlâ el-Mehdî* olarak bilinmektedir.[52] Aslında, İbn Hazm'a göre, Tayfûr, el-Mehdî'nin aynı anneden ve farklı babadan kardeşiydi.[53] 169/785'de İsfehân'ı yönetmekteydi.[54] Oğlu Muhammed tanınmıyordu. Diğerleriyle birlikte tutuklanan Muhammed, onlar gibi tövbe ettikten sonra affedilmişti.[55]

6. Zâ'ide b. Ma'n b. Zâ'ide

İbn Hazm, Ma'n b. Zâ'ide'nin oğlu Zâ'ide'nin zındıklıkla

---

45 Taberî, *Târîkh*, III[1], 517.
46 *A.g.e.*, III[1], 517; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 154. El-Mansûr'un vezîri Ebû Eyyûb Süleymân b. Eyyûb el-Mûryânî ile karıştırmamak gerekir.
47 Taberî, *Târîkh*, III[1], 491.
48 *A.g.e.*, III[1], 400, bu ilişkiyi anlatan oğlu 'Abdullâh'ın ifade etmiş olduğu bir rivâyet.
49 Yâqut, *İrşâd*, VI, 8.
50 Taberî, *Târîkh*, III[1], 517; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 154.
51 Taberî, *Târîkh*, III[1], 517.
52 Belâzurî, *Fütûh*, 310.
53 İbn Hazm, *Cemhera*, 19; *Naqt el-'arûs*, C.F. Seybold yay., Valencia, 1974, s. 174.
54 Taberî, *Târîkh*, III[1], 568.
55 *A.g.e.*, III[1], 517.

suçlandığını ve Dâvûd b. Ravh b. Hâtim ile aynı dönemde - yani 166/782'de- tutuklandığını aktaran tek kişidir.[56]

Şeybân'ın (Rabî'a) Arap eşrafından olan Ma'n b. Zâ'ide, Irak'ın son Emevî taraftarlarındandı. 'Abdullâh b. Mu'âviye ile ve daha sonra da 'Abbâsîlerle kahramanca mücâdele ettikten sonra gösterdiği cesâretten dolayı el-Mansûr'un affını kazanmış ve *sahâbe*nin bir üyesi olmuştur.[57] O zamandan, Sicistan'da -muhtemelen 152/769'da- Hâricîler tarafından öldürülene kadar sâdık 'Abbâsî valisi olarak kalmıştır.[58] El-Mansûr adına Yemen'deki valiliği süresince (142/759'dan 151/768'e kadar)[59] bu Rabî'alı, eski çağlardan beri Rabî'alıları Yemenlilere bağlayan geleneksel ittifakı kıracak kadar Yemenlilere karşı inanılmaz bir vicdansızlık sergilemiştir.[60] Söylenene göre Halîfe de bunu istiyormuş.[61] Doğuda Hâricîleri bastırmak için gönderilen Ma'n, kendisiyle birlikte gelen oğlu Zâ'ide'yi yerine geçmesi için görevlendirmiştir; Yemenlilere karşı oğlu da babasını aratmayacak bir merhametsizliğe sahipti.[62]

Ma'n âilesi dinsizlikleriyle bilinmekteydi. Emevî döneminde Şeybânî iki kardeş için de aynı şey söz konusuydu.[63] Ma'n'ın ünlü dayısı Şeybânî 'Abdu'l-Kerîm b. Ebi'l-'Avcâ'nın durumu da böyleydi.[64] *Sahâbe*nin Yemenli bir üyesine -Kûfeli, kendisine el-Mantûf denilen 'Abdullâh b. 'Ayyâş (öl. 158/774)- göre Ma'n'ın kendisi de *"tevhîd"*e çok bağlı değildi.[65] Hatta "Dehrî" olduğu bile söylenmekteydi.[66] El-Man-

---

56 İbn Hazm, *Cemhera*, 307, 350.

57 Taberî, *Târîkh*, III[1], 130-133, 141; Ma'n hakkında bkz. K.V. Zetterstéen, *E.I.*[1], III, 240.

58 *Târîkh Bağdâd*, XIII, 235; İbn Khallikân, *Vefeyât*, V, 244-245.

59 Ya'qûbî, *Târîkh*, II, 372, 384.

60 *A.g.e.*, II, 372; İbn Habîb, *Kitâbu esmâe'l-muğtâlîn mine'l-eşrâf fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, 'A.-S. Hârûn yay., *Nevâdiru'l-makhtûtât*, VI, Kahire, 1951, s. 195-196.

61 Taberî, *Târîkh*, III[1], 394.

62 Ya'qûbî, *Târîkh*, II, 384-385; H.S. Mahmûd, *Târîkh el-Yemen es-siyâsî fi'l-'asri'l-İslâmî*, Bağdâd, 1969, s. 98.

63 Bkz. ileri, s. 352.

64 Bkz. ileri, s. 293.

65 Quteybe, *'Uyûn*, I, 318 ve *'Iqd*, IV, 43.

66 Marzubânî, *el-Muqtebes fî akhbâri'n-nuhât...*, buradaki bilgiler Yağmûrî, *Nûr el-qabes el-mukhtasar mine'l-muqtebes*'de, R. Sellheim, Wiesbaden, 1964, s. 264'de özetlenmiştir.

tûf'un aktardığı rivayette, kabilesel duyarlılığı da göz önünde bulundurmak gerekiyor. İslâm'ın Hâtim'i olarak bilinen Ma'n'ın cömertliği acımasızlığı kadar büyüktü ve tüm diğer çağdaşları[67] gibi ve *sahâbe*nin üyeleri gibi dine yabancı birisiydi. İbn Hazm'ın aktardığı rivayet eğer doğruysa, Ma'n'ın oğluna yönelik suçlama daha çok dine karşı duyarsızlığından ve inançsızlığından kaynaklanmaktaydı. Bu Arap âilesinde -en azından ahlâken- hâlâ putperestlik kalıntıları vardı.

7. Dâvûd b. Dâvûd b. 'Alî

Hâşimî râvîsinin söylediklerini aktaran Taberî, Dâvûd'un adını zikretmemektedir; tarih bile vermeden şunları söylemekle yetinmiştir: "Dâvûd b. 'Alî'nin bir oğlu zındıklıkla suçlanmış ve el-Mehdî tarafından tutuklatılmıştı."[68] *Târîkh Bağdâd*'ın yazarı, bize bu şahsın adını vermiştir: "Dâvûd b. 'Alî'nin oğlu Dâvûd zındıklıkla suçlanmıştı." diye yazmıştır başka hiçbir bilgi vermeden.[69]

Dâvûd, yeğeni es-Saffâh için kutsal kenti yöneten babasının öldüğü yıl yani 133/750'de Medîne'de doğmuştur. Bu yüzden babasının adını taşıyordu.[70] Hadisler rivâyet etmiş olan[71] babası kendi döneminde Kaderî olarak biliniyordu.[72] Oğlu Mûsâ bilgili birisiydi.[73] Dâvûd b. Dâvûd, ne siyasî ihtirasla ne de kültürel veya dinî faaliyetlerle tanınıyordu. Taberî'nin Hâşimî râvîsinin sözlerine göre otuz yaşlarında olması gereken suçlu, "zındıklığa" mensup olduğunu itiraf etmişti. Yine ona göre Hâşimî kanı dökmeyeceğine dair bir yemini olan Halîfe, oğlu el-Hâdî'ye halîfe olur olmaz bu suçluyu ölüm cezasına çarptırmasını vasiyet etmiştir. Dâvûd, el-Meh-

67 'Abdullâh b. Mu'âviye hakkında bkz. ileri, s. 354.
68 Taberî, *Târîkh*, III', 548.
69 *Târîkh Bağdâd*, VIII, 489.
70 *A.k.*, IX, 31.
71 Râzî, İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, I, 212; Zehebî, *Mîzân*, II, 13-14.
72 Taberî, *Târîkh*, III', 534.
73 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 55-56.

dî'nin ölümünden önce 169/785'de hapiste ölmüştür. Dâvûd'un hangi yılda tutuklandığı ve hangi işaretlerden dolayı zındıklıkla suçlandığı kaynaklarda verilmemiştir.[74]

İbn Hanbel, suçlunun oğlu Süleymân -ki gelenekçiydi ve 219/834'de vefat etmiştir- hakkında olumlu şeyler aktarmıştır.[75] Süleymân'ın altı kız kardeşi de tuhaf bir şekilde hiç evlenmeden ölmüşlerdir; bunun nedeni belki de zındıklara atfedilen ensest ilişkilerdir.

8. Ya 'qûb b. el-Fadl el-Hâşimî

Ya'qûb b. el-Fadl el-Hâşimî, el-Mehdî tarafından zındıklıkla suçlanmış ve muhtemelen 166/782'de tutuklanmıştır.

Ya'qûb b. el-Fadl b. 'Abdu'r-Rahmân b. 'Abbâs b. Rabî'a, Hâşimîlerin Hârisî denilen üçüncü kolundandı: İslâm'dan önce ölen el-Hâris b. 'Abdu'l-Muttalib'in torunları.[77] Bu kol, Emevî döneminde 'Alî taraftarıydı ve daha sonra kendi döneminde Hâşimîlerin *şeyhi*[78] olarak bilinen el-Fadl b. 'Abdu'r-Rahmân, Zeyd b. 'Alî'ye bağlıydı.[79] 122/739'da torunu el-Huseyn'in ölümünden sonra el-Fadl, III. Yezîd'in ölümünden sonra (126/743) Muhammed b. 'Abdullâh b. el-Hasen b. el Hasen'i ayaklanması için kışkırtmıştır.[80] Daha sonra 'Îsâ b. Zeyd ve taraftarları gibi[81], el-Fadl'ın oğulları, 145/762'de iki Hasenî'yi desteklemişlerdir.[82] Anlatılanlara göre çok değerli bir insan olan Ya'qûb, isyana çok aktif bir şekilde katılmış ve

---

74 Taberî, *Târîkh*, III[1], 550.

75 *Târîkh Bağdâd*, IX, 31; İbn Hazm, *Cemhera*, 30.

76 *A.g.e.*, 30.

77 Zubeyrî, *Neseb*, 89; İbn Hazm, *Cemhera*, 30.

78 *A.g.e.*, 64; Marzubânî, *Mu'cem*, 179; şâirdi, *a.g.e.*, 179; Safedî, *Vâfî*, II, 188; Şiiri Sîbeveyh'de otoritedir, *el-Kitâb*, 'Â-S. Hârûn, Kahire, 1397/1977, I, 279.

79 Belâzurî, *Ensâb*, III, M.B. Mahmûdî yay., Beyrut, 1397/1977, s. 258; Marzubânî'ye göre, *Mu'cem*, 179, Zeyd b. 'Alî'nin ölümünden sonra ilk "siyah" giyinen kişi olmuştur. Bu olay üzerine yazdığı uzun *risâ'* şiiri, İsfehânî, *Maqâtil*, 109-110'da; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, II, 216.

80 Belâzurî, *Ensâb*, III, 78.

81 Bkz. ileri, s. 116.

82 Taberî, *Târîkh*, III[1], 506-507; Safedî, *Vâfî*, VIII, 420 .

Saf Nefis adına Fars'ı yatıştırmıştır.[83] Fars'ın yenilgisinden sonra 'Îsâ b. Zeyd, sempatizanlarının yanına Kûfe'ye gizlenmiştir.[84] El-Fadl'ın oğulları, İshâq[85], Muhammed[86], Ya'qûb ve Tâlibî kardeşler ve 'Abdullâh b. Mu'âviye, hapse atılmışlardı.[87] Misilleme olarak Ya'qûb b. el-Fadl'ın evi, Basra'da, 'Abbâsî olan Muhammed b. Süleymân tarafından 145/762'de yerle bir edilmişti.[88]

Hapisteyken el-Fadl'ın oğulları, el-Mehdî'nin vezîri olacak olan Ya'qûb b. Dâvûd ile dost olmuşlar; Ya'qûb b. Dâvûd ve kardeşleri de bu meseleye karışmıştı: Hasenîler için çalışmışlardı[89]; Emevî vâlisi Nasr b. Sayyâr'ın kâtibi olan babaları, Yahyâ b. Zeyd b. 'Alî için efendisine karşı casusluk yapmaktaydı.[90]

159/775'de halîfe olan el-Mehdî, bu tutsakları serbest bırakmıştı; kendi çıkarını gözeterek 'Alî karşıtlarına yönelik daha yumuşak bir siyaset uygulayarak daha önce de söylediğimiz gibi 'Ubeydullâh'ı vezirlikten almış ve onun yerine Ya'qûb b. Dâvûd'u atamıştır; böyle yaparak Zeydîleri sakinleştirmeyi umut ediyordu.[91]

Fakat Ya'qûb b. Dâvûd'un siyaseti tamamen başarısız kalacaktı. Bu vezîr, hükümete sadece çıkarcı kişileri toplamayı başarmıştı. Ya'qûb'u bir casus olarak gören Zeydîler, ona karşı mesafeli olmuşlardır[92] ve yıkıcı faaliyetlerini sürdür-

---

83 Taberî, *Târîkh*, III[1], 301.
84 Bkz. ileri, s. 116.
85 Marzubânî, *Mu'cem*, 352; Safedî, *Vâfî*, VIII, 420-421. İshâq b. Fadl, hadis aktarmıştır: Buhârî, *Kitâbu't-Târîkh el-kebîr*, Haydarabad-Deccan, 1361, I, 399-400; Râzî, İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, II, 229. El-Mansûr ve 'Amr b. 'Ubeyd'in karşılaşmalarıyla ilgili rivâyetin bir varyantı, onun tarafından aktarılmıştır; halîfenin çevresinde 'Umâra b. Hamza'nın yanında görünmektedir; bu olay büyük bir ihtimal 145/762'den önce gerçekleşmiş olmalı; çünkü 'Amr bu tarihten önce vefat etmiştir, 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, 246.
86 Safedî, *Vâfî*, IV, 321.
87 İsfehânî, *Maqâtil*, 192, 206-208.
88 Taberî, *Târîkh*, III[1], 327.
89 *A.g.e.*, III[1], 507.
90 *A.g.e.*, III[1], 506.
91 *A.g.e.*, III[1], 508.
92 *A.g.e.*, III[1], 508.

müşlerdir.[93] Diğer yandan kamuoyu, vezîrin yandaşlarının kayırmacılıklarını ve baskıcı tutumlarını eleştirmekteydi.[94] Halîfe ona olan güvenini hepten yitirmişti[95]; ki o dönemde Ya'qûb, İshâq b. el-Fadl'ı siyasî bir maceraya çekmek üzereydi. Anlatılanlara göre babası gibi İshâq da herhangi bir Hâşimî'nin -yani kendisinin veya kardeşlerinden birinin[96]- halîfeliğe hakkı olduğunu düşünmekteydi.[97] 166/782'de halîfe vezîrine darbe indirdi; onu, on yıl sonra yalnızca gözleri kör olmuş bir halde çıkabileceği karanlık bir zindana attırdı.[98]

Anladığımız kadarıyla bu tarihte Ya'qûb b. el-Fadl tutuklandı ve zındıklıkla suçlandı. Taberî'nin daha önce zikrettiğimiz râvîsine göre, Ya'qûb, el-Mehdî'yle başbaşa yaptığı bir sohbette, zındıklığa mensub olduğunu itiraf etmişti; bunu başkalarının yanında yapmayı reddetmişti[99]; bu da onun mahkemesinin, Şerî'at'ın emrettiği gibi değil de şahitsiz yapıldığını göstermektedir. Ölüm cezası da sessizce gerçekleşmiştir. El-Mehdî onu hapise attı ve el-Hâdî'ye tahta geçer geçmez onu öldürmesini söyledi. 169/785'de el-Mehdî, tutsağı boğdurdu ve her tarafa doğal ölümden öldüğüne dair söylentiler yaydı.[100] İshâq, kardeşinin ölümünden çok etkilendi.[101]

Ya'qûb, *zındîq* olarak kızı Fâtıma'yla ensest ilişki içinde olmakla suçlandı; "babasından hamile kalmış" kız ve annesi, zındıklıkla suçlanıp kimseye duyurulmadan ölüm cezasına çarptırıldılar.[102] Ya'qûb'un zındıklıkla suçlanan iki oğlu el-

---

93 Bkz. ileri, s. 116.
94 Bkz. ileri, s. 396.
95 Taberî, *Târîkh*, III[1], 509.
96 İbn Hazm, *Cemhera*, 64.
97 Taberî, *Târîkh*, III[1], 507.
98 *A.g.e.*, III[1], 511-513.
99 *A.g.e.*, III[1], 549-550.
100 *A.g.e.*, III[1], 550; İbn Hazm, *Cemhera*, 64; Zubeyrî, *Neseb*, 89. Zikrettiğimiz son yazar, nedenlerini vermeden el-Hâdî'nin Ya'qûb b. el-Fadl'ı ölüm cezasına çarptırdığını yazmıştır.
101 Birkaç şiirinde onun arkasından ağladığını görmekteyiz; Safedî, *Vâfî*, VIII, 421.
102 Taberî, *Târîkh*, III[1], 550-551.

Fadl'ın ve Abdu'r-Rahmân'ın canı bağışlandı.[103] Fakat âilenin şerefi tamamen yıkılmıştı; Ya'qûb'un oğulları ve aynı zamanda torunları saygınlıklarını tamamen yitirmişlerdi.

Sonuç olarak Ya'qûb b. el-Fadl'ın Hasenî ayaklanmaya katılmış olması, âilesinin 'Alî sempatisi, sarayın nüfuz merkezinin değişmesi –ki kardeşi ve kendisi bu değişimde yer almışlardı-, bütün bunlar, bu Hâşimî'nin durumunun aslında siyasî bir hesap meselesi olduğunu gösteriyor. Bununla beraber bu âileyi gözden düşürmek ve kesin olarak siyasî alandan çıkarmak için bize karanlık gelen, ahlâkî olabilecek, daha farklı nedenler de olabilir. Her ne olursa olsun bu işe yaramıştır; çünkü Hâşimîlerin bu kolundan bir daha hiç bahsedilmemiştir.

9. Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar

Bu durumla ilgili, sanki aynı şahıs söz konusu değilmiş gibi üç farklı rivayete sahibiz.

Ca'fer el-Ahmarî'nin mahkemesinin anlatıldığı birinci rivayet, III./IX. asrın sonlarında yaşamış tam bilinmeyen bir yazar –el-Beyhaqî- tarafından nakledilmiştir.[105] Bu rivayet, olayla aynı dönemde veya daha sonra yaşamış olan anonim Şî'î bir yazar tarafından kafiye şeklinde uzun sayılacak bir diyalogdu. Diyalog üç sayfa uzunluğunda; fakat öyle görünüyor ki aslı çok daha uzundu. Derlemeci, giriş bölümünü ve metnin gövdesinden bazı cümleleri kaldırmıştır; öyle ki metin bazı yerlerde hiç anlaşılamıyor.

Ca'fer el-Ahmarî hapisteydi; zincire vurulmuş bir halde el-Mehdî'ye sunuldu. "Gerçekte aslı olmayan şeylere" mensub olmak üzere doğru yoldan ayrılmakla suçlanıyordu; öğretisine göre insanlar bitkilerle aynıdır ve öldükten sonra dirilmeyeceklerdir. Aynı zamanda İslâm'ı eleştirdiği *Üss el-hık-*

---

103 İbn Hazm, *Cemhera*, 64.
104 *A.g.e.*, 64.
105 Beyhaqî, *Mahâsin*, 521-524.

me ve bustân el-felsefe (hikmetin aslı ve felsefenin bahçesi) adında bir "zındıklık kitabı" yazmıştır.

Bunun dışında taraftarlarının başında halkı itaatsizlik ve isyan etmeye kışkırtmakla, ajitatör olmakla suçlanmıştır. Bu amaçla 'Abbâsîleri ve yandaşlarını "Allah'ın ve İslâm'ın düşmanları" inançsız tiranlar olarak gösterdiği, 'Abbâsîlere karşı bir yergi yazısı kaleme almıştır.

Halîfe, suçluya işlediği suçları itiraf etmesini ve yanlışlarından tövbe etmesini istemiştir; yoksa Şerî'at adına idam edilecekti.

El-Ahmarî, büyük bir cesaretle düşmanlarının kendisine yönelik uydurdukları bütün suçlamaları çürütmüştür. Kendi söylediğine göre imanına asla ihanet etmemiş samimi bir Müslümandı. Öğretisi açıktır: Peygamber'in soyundan gelenlere (halîfelikte) öncelik tanımak. Bununla beraber hiç 'Abbâsîlere karşı olmamıştır. Sonunda halîfeyi uyarmıştır: "Güçlü sensin, beni haksız yere öldürtebilirsin; fakat dikkat et, eğer inanıyorsan din gününde senin muhâlifin olacağım ve En Yüce Hâkim benim öcümü alacaktır!" Tehdide karşı kayıtsız kalmayan el-Mehdî, uzun bir sessizlikten sonra ve izleyenler karşısında cesaretini sergileyerek tutsağı özgür bırakmıştır.

İkinci rivâyeti, Sünnî rivâyetlerin arasından elde ettik. Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar adında birisiyle ilgilidir. Taberî'ye göre çileci temayüllü, Şî'î dostu, gelenekçi "Sünnî" bir gruba ait Kûfe'nin Temîmî bir *mevlâ*sıydı. Bu grubun en bilinen üyesi, Süfyân es-Sevrî idi.[106] Rivâyetin Sünnî eleştirmenleri, el-Ahmar'ı olumlu yargılarken Şî'î sempatizanlığının altını çizmişlerdir.[107] Zehebî de bir yandan *Târîkh Bağdâd*'ın yazarına[108] diğer yandan da ilgili kişinin torunu Huseyn b. 'Alî'ye

---

106 Bu grupla ilgili olarak bkz.: Taberî, *Târîkh*, III[4], 2516-2517. Süfyan es-Sevrî hakkında bkz.: M. Plessner, *E.I.*[1], IV, 523-526.

107 Zehebî, *Mîzân*, I, 407.

108 *Târîkh Bağdâd*'da bu rivayete rastlamadık.

gönderme yaparak, el-Ahmar'ın Şî'îler arasında "bir reis" olduğunu söyler. Herhangi bir nedenden dolayı Khurâsân'da bulunuyormuş. El-Mehdî, 'Abbâsî "Devleti"nin güvenliği için tehlikeli bir propagandada bulunduğunu öğrenmiştir. Ajitatör, taraftarlarıyla birlikte zincirlenmiş bir halde Bağdâd'daki merkez el-Matbak hapishanesine getirilmiştir. Belirtilmemiş bir süreden sonra el-Mansûr'un bizzat kendisi tarafından özgür bırakılmıştır.[109]

Üçüncü rivâyet, Ca'fer el-Ahmar ile ilgiliydi. Bu rivâyeti, Ca'fer'in oğlu 'Alî'yi aktaran İsfehânî nakletmiştir. Kûfeli *mevlâ* ve bazen Ebû Khâlid olarak geçen Ca'fer, Zeydî idi. 145/762'de daha çok Sünnî olan gelenekçilerle birlikte, deveci kılığında ve yün giyerek Basra'ya ulaşmıştı ve 'Îsâ b. Zeyd gibi, Saf Nefis ayaklanmasına katılmıştı.[110] Daha sonra Kûfe'de, kayınpederi Zeydî hâkim el-Hasan b. Sâlih b. Hayy'ın evinde gizlenmişti.[111] Burada 'Îsâ b. Zeyd taraftarı gizli bir propaganda ağının bir üyesiydi.[112] Aktivistleri arayan el-Mehdî'nin güvenlik örgütü, gizli bir toplantı esnasında onları yakalamıştı. Diğer üyeler kaçabilirken Ca'fer el-Ahmar, tutuklandı ve Bağdâd'a halîfenin huzuruna getirildi. Karşılaşma fırtınalı olmuştur. Öfkeden patlayan el-Mehdî, ona 'Îsâ b. Zeyd'i ayaklanmaya ve halkı da başkaldırmaya zorladığını söyledi. Ona dayak attı ve adet olduğu üzere annesinin şerefine dil uzattı: ".... oğlu" dedi ona. Bir Hâricî gibi, el-Ahmar genç halîfeye (ki 127/744'de doğmuştu) şöyle cevap verdi: "Gerçekten de çok cesursun! Kendini savunamayacak kadar ihtiyar bir adamı (o zaman yaklaşık 60 yaşındaydı) dövebiliyorsun". Müslüman bir kadının iffetine hakaret etmenin (*qazf*), halîfenin güvencesi altında olan Şerî'at'ın önünde yasal bir ceza gerektiren bir davranış olduğunu belirtmiş ve so-

109 Zehebî, *Mîzân*, I, 407.
110 İsfehânî, *Maqâtil*, 240, 270.
111 *A.g.e.* 279, 280, 281.
112 168/784'de gizlenirken ölen bu kişi ve 'Îsâ b. Zeyd ile olan ilişkileri hakkında bkz.: Taberî, *Târîkh*, III[1], 2516; *Fihrist*, 227.

nunda hapse atılmıştır. Bu olay 160-161/777-778 yıllarına gerçekleşmiştir.[113]

166/782'de[114] Ca'fer, tekrar el-Mehdî'nin huzuruna çıkarılmış ve halîfe ona mutlu haberi iletmiş: " 'Îsâ b. Zeyd öldü, beni kutlayabilirsin". Ciddi ve her zamanki gibi cesâretli olan tutuklu en içten kelimelerle merhum 'Îsâ'yı övmüş ve sözlerini şöyle bitirmiştir: "Seni sevindiren bu haber Peygamber'i üzerdi". Halîfe kızmış; fakat uzun bir sessizlikten sonra adamın sadakati ve cesareti karşısında duygulanarak, diline dikkat etmesini ve bozguncu hareketlerine son vermesini öğütleyerek onu serbest bırakmıştır. Bu rivâyet de diğerleri gibi halîfenin Ca'fer el-Ahmarî hakkında övücü sözleriyle son bulur.[115]

Son iki rivâyette aynı kişinin –Kûfe'li bir gelenekçi olan Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar- söz konusu olduğu kesindir. Sünnî gelenekçilerin, onun Şî'îlere karşı duyduğu sempatinin altını çizmeleri ve bunun İmâmî kaynaklarda hiç bulunmaması[116]- adamın Zeydî olduğunu gösterir. Torunundan bizlere aktarılan ikinci rivâyet el-Mansûr dönemindeki faaliyetleriyle ilgilidir. Basra'da Hasanîler'in yenilgisinden sonra Khurâsân'a gitmiştir. Oğlunun aktardığı üçüncü rivâyet, el-Mehdî döneminde geçen Ca'fer'in hayatının başka bir anını tasvir etmektedir.

Fakat Ca'fer el-Ahmar ile birinci rivâyetin kahramanı Ca'fer el-Ahmarî aynı kişiler miydi? İki hikâyeyi karşılaştırdığımızda soruya olumlu bir cevap alıyoruz. Her iki rivâyette de 'Abbâsî karşıtı cesur bir Şî'î aktivist söz konusudur. El-

113 İsfehânî, *Maqâtil*, 279.

114 'Îsâ b. Zeyd'in ölümünden sonra vuku bulan görüşme tarihi verilmemiştir; biz bunu iki olaydan yola çıkarak belirledik: Birincisi; 'Îsâ b. Zeyd 166/782'de ölmüştür ve ikincisi de Ca'fer el–Ahmar da 167/783'de ölmüştür, Taberî, *Târîkh*, III[a], 2516, 2517.

115 İsfehânî, *Maqâtil*, 280.

116 Örneğin Tusterî; *Qâmûs*, II., 282-283, yalnızca Sünnî kaynakları tekrarlamıştır; eski İmâmî biyograflar, bu kişiyi bilmemektedirler.

Ahmarî, el-Ahmar'ın bozulmuş halidir; bu bozulma belki de rivâyetleri çoğaltan kişiden kaynaklanmıştır. Birinci rivâyetin Şî'î yazarı, sözlü olarak anlatılan hikâyelerden esinlenip mahkemeyi kendi tarzında kaleme almış olabilir. El-Ahmar gerçekten zındıklıkla suçlanmış mıydı? Şî'î yazar neden bu suçlamayı eklemiştir? Şî'îler her zaman olayları süslemeyi sevmişlerdir. Fakat diğer yandan bu dönemde zındıklık suçlaması, bir önceki durumda da gördüğümüz gibi, sürekli vuku bulan bir şeydi. Yasadan kaçarak yaşarken 161/778'de ölen Süfyân es-Sevrî, el-Mehdî tarafından zındıklarla aynı kefeye konmuştur.[117]

Söz konusu olan zındıklığın, Maniheizmle hiçbir alakası yoktur. Burada tanrı tanımaz materyalizm söz konusudur. İnsan hayatıyla bitkilerin hayatı arasında yapılan karşılaştırma o dönemde çok yaygındı ve kuşkulu bir imanın işareti olarak kabul edilmekteydi.[118] Aynı zamanda zındıklık öğretisini temsil eden "Asılsız ve hakikat olmayana mensub olmak" cümlesi, kalıplaşmış bir cümledir; bu cümleye, zındığın İbn Ebi'l-'Avcâ olduğu bir başka Şî'î metinde rastlamaktayız.[119] Felsefe kelimesinin açıktan açığa ateist bir anlama sahip olduğu *Hikmetin aslı ve felsefenin bahçesi* adlı kitap hakkında hiç bilgimiz yok; belki bir zamanlar var olmuş olabilir. Kitabın başlığı, İsmâ'îlî bir çağrışıma sahip.

EL-HÂDÎ DÖNEMİNDE ZINDIKLIKLA SUÇLANANLAR (169/785 - 170/786)

Yezdân b. Bâzân (Azdânqâzâr veya Azdayâdâr)

169/785 yılı içinde vuku bulan olaylarla ilişkisi içinde Ta-

117 *Târîkh Bağdâd*, IX, 160.
118 Bkz. ileri, s. 336.
119 Bkz. ileri, s. 293.

berî, el-Hâdî'nin zındıklara karşı verdiği mücâdeleyi arttırdığını ve saray erkânından olan Yaqtîn b. Mûsâ'nın ve oğlu 'Alî'nin kâtibi olan Nehravânlı Yezdân b. Bâzân'ı ölümle cezalandırdığını aktarmıştır. Hacda *tavâf* eden Müslümanları "harman ezen öküzlere" benzetmiştir. Şâir el-'Alâ' b. el-Haddâd bir şiirinde (bu şiirin üç mısraı Taberî tarafından aktarılmıştır) bu aşağılayıcı benzetmenin geçtiği şiiri halîfeye şikâyet etmiş ve Yezdân b. Bâzân'ı "kâfir" olmakla itham etmiştir. Halîfe kâfiri Mekke'de ölüm cezasına çarptırmış ve bedenini çarmıha gerdirmiştir; çarmıh bir hacının üzerine düşmüş ve adamla birlikte eşeğini öldürmüştür.[120]

Bu rivâyet, Maqdisî tarafından aktarılmıştır; fakat bu kişinin adı Azdayâdâr olarak geçmektedir. Bunun dışında Maqdisî, Taberî'nin zikrettiği üç mısraın dışında bir de şu anonim şiiri nakletmiştir:[121]

> Asırlardır Mani ölmüşken, bugün Azdayâdâr zuhûr ediyor.
> Ebû Khâlid, ölümden veya utançtan kaçmak için, hacda.
> Fakat Allah aşkına, Ebû Khâlid Allah'ın Evinin Cehennemde olmasını arzuluyor.
> Dininden dolayı evde ne yılanları ne kuşları öldürüyor.
> Deliğindeki sıçanlara bile zarar vermiyor; Allah'ın ruhunun sıçanda olduğunu iddia ediyor.

Şiir muhtemelen olayla aynı dönemde yazılmıştır.

Câhız da, er-Reşîd'in toprak nâzırlığında görevlendirdiği kâtibi Azdânqâzâr'ın düalist olduğunu yazar.[122] Başka bir yerde Câhız toprak nâzırı (Foncier) kâtibinin Arapça'yı Nebâti bir aksanla konuştuğunu, yani gırtlak sesleri **h** (ح) ile h (ه) seslerini birbirlerine karıştırdığını söyler; *Beyân*'ın yazarı bu sözlerine bir örnek vermiştir.[123]

Câhız'dan sonra Cahşiyârî de, *Beyân*'da söz konusu edi-

120 Taberî, *Târîkh*, III[1], 548-549.
121 Maqdisî, *Bad'*, VI, 100.
122 Câhız, *Zemm*, 47.
123 Câhız, *Beyân*, I, 72.

len Azdanqâzâr'ın, Yaqtîn b. Mûsâ ve oğlu 'Alî'nin yanında kâtip olarak çalışan Nehravân asıllı Ebû Khâlid olduğunu söyler.[124]

Taberî'de, Maqdisî'de ve Cahşiyârî'de aynı kişinin söz konusu olduğu açıktır ve Câhız da aynı kâtipten bahsetmektedir. Cahşiyârî'nin rivâyetinin bazı ayrıntıları Taberî'ninkine ve Maqdisî'ninkine, başka ayrıntıları da Câhız'ınkine benzemektedir. Fakat er-Reşîd'in görevlendirdiği Azdayâdâr'ın, el-Hâdî tarafından öldürülen Azdayâdâr veya Yezdân b. Bâzân ile aynı kişi olması mümkün değildir. Burada büyük bir ihtimal Câhız bir yanlış yapmıştır. Öyle görünüyor ki dört yazarda da aynı kişi söz konusudur. Bu barbar ismin çeşitli yazılışlarından doğan karmaşa, yazıları çoğaltan kişilerin fark etmeden harekelere dikkat etmemelerinden kaynaklanmıştır: اردا دفا دار – مردان س ماداں – ارد ماداز

Fakat bu isim Maqdisî'nin zikrettiği şiirin ilk mısraının sonunda olduğuna göre, hece sayısı bizi Azdayâdâr'ın doğru olduğunu düşünmeye itmektedir.

Demek söz konusu olan "Nebâtî" kâtip, Yaqtîn b. Mûsâ ve oğlu 'Alî tarafından görevlendirilmiş, Nehravân asıllı, Ebû Khâlid adında bir Aramî toprak nâzırıdır (Foncier).

O dönemde yaygın olan hakaret[125] de zındıklığın bu anlamda olumlu bir din olduğunu ispat etmemektedir. Fakat Câhız'ın ve özellikle de bu anonim şâirin anlattıklarına göre bu Nebâtî düalistti veya daha doğrusu kripto-Maniciydi.

Son olarak Taberî'nin metninin ... وَقَتَلَ موسى الزنادقة ومنهم يزدان بن باذان كاتب يقطين وعلي بن يقطين ... yanlış okunması neticesinde, sonraki bazı yazarlar, 'Alî b. Yaqtîn'in de el-Hâdî tarafından ölüm cezasına çarptırıldığını sanmışlardır.[126] Başkaları ise Yaqtîn'in de listede yer aldığını

124 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*. 169.

125 Bkz. ileri, s. 154.

126 Bel'amî, *Chronique*, IV, 449; İbn Hacer, *Lisân*, IV, 268; zikrettiğimiz bu son yazar İbnu'l-Cevzî'ye gönderme yapar.

eklemişlerdir.[127] Ölüm cezasına çarptırılan zındığın aslında Yaqtîn'in ve oğlu 'Alî'nin kâtibi olduğunu anlamak gerekir. Yaqtîn aslında (öl. 185/801) eski bir 'Abbâsî ajanıydı ve sarayda çok yüksek bir makamdaydı.[128] Ünlü bir kripto-İmâmî olan, altıncı ve yedinci imâma bağlı olan[129] oğlu 'Alî, 169/785 yılında el-Hâdî'nin yanında çok önemli bir görevdeydi; O "mühürdârdı" (garde du sceau).[130] 182/798'de öldüğünde bizzat el-Emîn dinî cenazeyi yönetmiştir.[131]

ER-REŞÎD DÖNEMİNDE ZINDIKLIKLA SUÇLANANLAR (170/786 - 193/809)

1. 'Amr b. Muhammed el-'Amrakî

Uzak bir bölge olan Merv'de, 'Amr b. Muhammed el-'Amrakî adında birisi 180/796'da Horasan'ın askerî yöneticisi 'Alî b. Îsâ b. Mâhân tarafından Curcân'da isyan çıkaran Muhammiralarla kuşkulu ilişkiler içinde bulunmakla suçlanmıştır. "O bir zındıktır" diye yazmıştı halîfeye; ondan da onu öldürme emrini almıştı.[132]

Muhtemelen Müslüman kökenli olan 'Amr, Merv'in idaresinde bir kâtipti. Bu özel durumda zındıklık, İrânî dinî-siyâsî bir hareketin –yani Irak'taki zındıkların dinleriyle hiçbir ilişkisi olmayan bir hareketin- faaliyetlerine açıkça bağlıdır. Muhtemelen muhâliflerini İslâm'ı inkâr etmekle suçlama alışkanlığına sahip olan askerî yönetici için[133] zındıklık, eğer suçlama asıllıysa, İranlı isyancılarla dostluk içinde bulunmaktı.

127 H. Laoust, *Les schismes dans l'Islâm*, Paris, 1977, s. 74.
128 Ya'qûbî, *Buldân*, 243; *Fihrist*, 279.
129 *A.g.e.*, 279; Necâşî, *Ricâl*, 209.
130 Taberî, *Târîkh*, III¹, 540.
131 *Fihrist*, 279.
132 Taberî, *Târîkh*, III², 645.
133 İdaredeki diğer memurlarla tartışmaları hakkında bkz., *a.g.e.*, III², 713.

2. *Bermekîler*

Bildiğimiz gibi Bermekîler[134], yoğun söylentilere göre İslâm'a ve Müslüman erke karşı gizliden gizliye entrikalar çevirmekle suçlanmışlardı.[135] Onların 187/808'deki trajik çöküşlerinden sonra bu basit suçlamanın asılsız olduğunu da biliyoruz. Aslında Bermekîler, ebedî bir iz bıraktıkları İslâm ve Arap edebiyâtı açısından Bağdâd'daki kültürel ve dinî yaşamda çok önemli bir rol oynamışlardı. Onlar olmasalardı Bağdâd, muhteşemliğinin doruğunda bu kadar parlak olmazdı.

3. *Enes b. Ebî Şeykh*

Ünlü Bermekî Ca'ferle birlikte dostu ve *kâtibi* Enes b. Ebî Şeykh er-Raqqa da ölüm cezasına çarptırılmıştı.[136] En belîğ on kâtipten biri olan Enes[137], başkentin zengin âilelerindendi. Câhız, *edîb* olarak onu birçok kez zikretmiştir.[138]

Söylentiler yüzünden zındıklıkla suçlanıp ölüm cezasına çarptırılmasının nedeni Ca'fer'in güvendiği bir insan olmasıydı.

4. *Muhammed b. Ebî el-Leys*

Fihrist'in yazarına göre Muhammed b. el-Leys, zındıklıkla suçlanmıştı.[139]

Ebu'r-Rabî' adındaki ve "*el-khatîb*", "*el-faqîh*" ve "Belâğat sâhibi" (*sâhib el-belâğa*) isimleriyle de bilinen bu kâtip, çok ye-

---

134 *El-Berâmike* hakkında bkz.: D. Sourdel ve W. Berthold, *E.İ.*², I, 1064-1067.

135 Bu dedikodular, Câhız –*Beyân*, III, 350, 351, 352- tarafından derlenmiştir; İbn Quteybe, *Ma'ârif*, 382 ve *'Uyûn*, I, 51; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 258; Maqdisî, *Bad'*, VI, 104; *Fihrist*, 401; Bağdâdî, *Farq*, 270; vs.. Bunlar çoğu zaman "*mecûsiyye*" ile suçlanmışlardır.

136 Taberî, *Târîkh*, III², 681; İbn Quteybe, *Ma'ârif*, 382 ve *'Uyûn*, I, 130; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 206, 238, 239.

137 *Fihrist*, 140.

138 Câhız, *Beyân*, II, 252; III, 162, 163; *Hayavân*, VI, 490. Enes'in bir *tahmîdi*, İbn Tayfûr tarafından derlenmiş ve Rifâ'î tarafından nakledilmiş, *'Asr*, III, 159.

139 *Fihrist*, 134.

tenekli bir yazar, bir *mütekellim* ve cesur bir vâizdi.[140] Muhtemelen 160/776'dan itibaren el-Mehdî'nin sarayında kâtip olarak çok önemli bir yere sahipti[141] ve sonra er-Reşîd'in sarayında yer almıştır. II./VIII. asrın sonlarına doğru vefat etmiştir.[142]

Ona yönetilen zındıklık suçlaması, er-Reşîd döneminde Bermekîlerle ilişkisinden kaynaklanmaktaydı. Bu ilişkiler hakkında aktarılan rivâyetler biraz tezat oluşturmaktadır. Bazılarına –Şu'ûbilere- göre Dâra(!)'nın soyundan gelen bu kişi Bermekîlerin koruduğu bir kişiydi;[143] başkalarına –Şu'ûbî karşıtlarına- göre ise Muhammed b. el-Leys, *'Acem*lerden nefret eden bir Emevî *mevlâ*sıydı bu yüzden de Bermekîler ondan nefret etmekteydiler.[144]

Gerçek ise bu iki versiyon arasında bulunmaktadır. Muhtemelen Emevî *mevlâ*sı olan Muhammed b. el-Leys[145], belli bir dönemde, bir kitap ithaf ettiği Bermekî Yahyâ b. Khâlid'e çok yakındı.[146] Bir kitap da Yahyâ'nın oğlu Ca'fer'e ithaf etmiştir.[147] Fakat Bermekîlerin devletin işlerine el koyma olayının ardından bir anlaşmazlık zuhûr etmişti. Hem er-Reşîd'in sarayıyla hem de Bermekîlerle görüşen Mu'tezile *mütekellim*i Tumâma b. Eşras'ın aktardığı bir rivâyete göre, Muhammed b. el-Leys, Bermekîlerin egemenliğini ihbar ederek, biraz sert bir dille halîfeye bir mektup göndermiştir: "Bir gün Allah'ın huzurunda (İslâm) topraklarında nasıl hükmettiğin konu-

140 *A.g.e.*, 134; Safedî, *Vâfî*, IV, 379; Ya'qûbî, *Târîkh*, II, 400.

141 Ya'qûbî'ye –*a.g.e.*, II, 400- göre, 166/782'de Ya'qûb b. Dâvûd'un yerine vezirliğe geçmiştir; bu olay diğer yazarlar tarafından te'yid edilmemiştir.

142 Ya'qûbî'ye –*a.g.e.*, II, 553- göre, el-Me'mûn döneminde hâlâ görevdeydi; aslında bu pek mümkün değil.

143 *Fihrist*, 134.

144 *A.g.e.*, 134.

145 'Abdu'l-Cabbâr –*Tesbît*, 77- ona "Qureyş *mevlâ*sı" demektedir.

146 *Kitâb (ilâ) Yahyâ b. Khâlid fi'l-edeb* (Edeb konusunda Yahyâ b. Khâlid'e bir kitap), *Fihrist*'te, 134, zikredilmiştir.

147 *Kitâbu'l-khatt ve'l-qalem* (Yazının ve kalemin kitabı), *a.g.e.*, 134. Muhatabın adı verilmemiştir, fakat bu kitabın bir sayfası *'Iqd*'de, II, 181, verilmiştir; burada bu kitabın Ca'fer için olduğu yazılmıştır.

sunda hesap vermen gerekecektir; kendinle inananların arasına koyduğun Yahyâ b. Khâlid hiçbir işine yaramayacak." Halîfenin danıştığı gözüpek Bermekî, Muhammed b. el-Leys'i "İslâm'a karşı düşmanlık beslemek"le yani kısacası zındıklıkla suçlayıp kışkırtmalarının neticesinde onu, karanlık el-Matbaq'a attırmıştır. Bermekîlerin 187/808'deki hatta belki biraz evvelindeki çöküşünden sonra el-Leys serbest bırakılmış ve haklarına tekrar kavuşmuştur. O da, muhâliflerini "İslâm'a ve Müslümanlara karşı entrika çevirmek ve ilhadı ve taraftarlarını sevmekle" suçlamıştır.[148]

Fihrist'e göre, *mütekellim* olarak Muhammed b. el-Leys, aşağıdaki kitapların yazarıdır:[149]

1. *Kitâbu'r-redd 'alâ ez-zenâdiqa* (Zındıklara reddiye). Bu kitap kaybolmuştur.

2. *Kitâbu'l-helîlece* (veya *el-ihlîlece*) *fi'l-i'tibâr* (myrobolan üzerine tefekkür). Bu kitabı bulduğumuzu düşünüyoruz.[150]

3. *Kitâbu cevâb Qustantîn 'an er-Reşîd* (Er-Reşîd'den Konstantin'e yönelik mektup). Bu mektubu çalışmamızın ikinci bölümünde ele alacağız.[151]

Aynı zamanda Râzî'nin çürüteceği, simyacıların çürütülmesini konu alan bir kitap daha kaleme almıştır.[152]

166/782'de Khorâsân'da vuku bulan karışıklıklar hakkında el-Mehdî'nin sarayında yapılan müzâkereleri da kitap haline getirmiştir. Muhtemelen gerçek olan ve yaklaşık yirmi sayfadan oluşan bu eser muhâfaza edilmiştir.[153] Bir de Bermekî Ca'fer'e ithaf ettiği kitabın bir sayfası bize kadar ulaş-

---

148 Taberî, *Târîkh*, III², 668-669. Büyük bir ihtimal *Fihrist*'te, 134, zikredilen vaaz söz konusudur: *Kitâb 'izat Hârûn er-Reşîd*.

149 *A.g.e.*, 134.

150 Bkz. ileri, s. 141.

151 Bkz. ileri, s. 143.

152 Bîrûnî, *Risâle*, 20; burada Râzî tarafından çürütülen yazarın adı "Muhammed b. el-Leys er-Resâ'ilî" (mektup yazıcısı); Muhammed b. el-Leys adında başka bir yazar tanımıyoruz

153 *'Iqd*'de, I, 191-212; baskılı metnin tarihi, Rabî'u's-sânî, yıl 170 (Eylül 786)dir; Bu tabii ki yanlıştır; bu meclise katılanların isimlerine ve söz konusu edilen olayların tarihlerine bakacak olursak gerçek tarih 166/782'dir.

mıştır.[154]

5. *El-Cahcâh*

El-Cahcâh, Bağdâd'da bir *mütekellim* ve muhtemelen fıkıhçıydı. Er-Reşîd onu *zındîq* olmakla suçlamıştır; büyük kadı Ebû Yûsuf'un yanında şöyle demiştir:

- *Zındîq* mısın?

- Ben ki Kur'ân'ı inceledim, dinî farzları belirledim ve (*tevhîd* için) doğru ile yanlışın arasındaki farkı koydum, ben mi zındığım?

- Sana zorla itiraf ettireceğim!

İlâhiyatçı bu sözlere itiraz etmiş ve halîfeye bunun Şerî 'at'a ters düştüğünü söylemiştir; Allah, kâfirlerin küfrü değil imanı kabul etmelerine kadar onlarla mücâdele edilmesini emretmiştir. Kadıdan halîfeyi yanlıştan geri çevirmesini istemiştir.[155]

Bu olay herhalde 182/798'de vuku bulmuştur. Ebû Yûsuf bu yıl ölmüştür.[156]

Bu *mütekellim* doğru ile yanlış arasındaki fark konusunu çok önemsememiş görünmektedir. Muhtemelen el-Cahcâh'ı yakından tanıyan Câhız, onu az ya da çok karmaşık, eksantrik tezler savunan *mütekellim*ler arasında zikretmektedir. Câhız onun hakkında şunu söylemiştir: "El-Cahcâh, yalanla dürüstlüğün izâfî değerinin altını çizmektedir; ona göre yalan bazen iyidir ve dürüstlük de bazen kötüdür; yalanla dürüstlük arasında mutlak bir ayrım konmaması gerektiğini ileri sürmektedir."[157]

Halîfenin, *mütekellim*lerden pek haz etmediği için mi onu zındıklıkla suçladığını bilemiyoruz. Burada zındıklığın dinsizlik anlamına geldiği açıktır.

---

154 Bkz. dip. 147.
155 Beyhaqî, *Mahâsin*, 512.
156 *Fihrist*, 256.
157 Câhız, *Bukhalâ'*, 4; Pellat, *Milieu*, 258.

ER-REŞÎD'DEN SONRA ZINDIKLIKLA SUÇLANANLAR

Er-Reşîd ve el-Me'mûn döneminde zındıklıkla suçlanan kişiler şunlardır:

1. 'Alî b. 'Ubeyde er-Rîhânî

Ebu'l-Hasan adındaki bu kâtip, el-Me'mûn'un âilesine aitti. Yetenekli bir yazar olan 'Alî b. 'Ubeyde, elli kitap (mektuplar muhtemelen) kaleme almıştır; maalesef bu eserlerin hiçbirisi bizlere ulaşmamıştır.

Fihrist'te zikredilen adlarına göre, eskiden İbnu'l-Muqaffa' tarafından yazılan eserler gibi edebî eserlerdi. *Fihrist*'in yazarı onun zındıklıkla suçlandığını söylese de 'Alî b. 'Ubeyde hiç rahatsız edilmemiştir.[158]

2. İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Dâvûd

Bu kişi kâtip ve az yetenekli bir şâirdi.[159] Bağdâd'ın kuzey-doğusunda birkaç kilometrelik bir mesafede bulunan 'Abarta Nebâtîlerindendi.[160] El-Fadl b. er-Rabî' ve daha sonra onu çok vasat bulan Me'mûn tarafından görevlendirilmişti.[161]

Câhız, onun Şu'ûbî olduğunu söyler.[162] Ondan bize ulaşan birkaç mısra Câhız'ı doğrulamaktadır.[163] Yine Câhız'a göre *kâtib*imiz düalizmle suçlanmıştır;[164] fakat Câhız bundan emin değildir. İbrâhim b. İsmâ'îl b. Dâvûd hiçbir zaman rahatsız edilmemişti.

---

158 *Fihrist*, 133, *Târîkh Bağdâd*, XIII, 18; Yâqût, *İrşâd*, V, 268; şiirinin bazı satırları İbn Tayfûr tarafından derlenmiştir ve Rifâ'î, *'Asr*, III, 140-141'de verilmiştir.

159 *Fihrist*, 137, *Dîvân*'ı 70 kitapçık ihtiva ediyormuş, *a.g.e.*, 190, 191; kurşundan daha ağır bir yazım tarzına sahip şiirinin bir sayfası İbn Tayfûr tarafından derlenmiştir ve Rifâ'î, *'Asr*, III, 137'de verilmiştir.

160 *Târîkh Bağdâd*, XIII, 254.

161 Câhız, *Zemm*, 47.

162 *A.g.e.*, 47.

163 İbn Bekkâr, *Muvaffaqıyyât*, 378, 379.

164 Câhız, *Zemm*, 47.

SONUÇ

Vezîr 'Ubeydullah'ın oğlunun ve Azdayâdâr'ın gerçekten Maniciliğe inisye* olduklarını düşünmekteyiz.

'Abbâsî saray erkânının oğullarına –Dâvûd b. Ravh b. Hâtim, İsmâ'îl b. Süleymân b. Mucâlid, Muhammed b. Ebî Eyyûb el-Mekkî, Muhammed b. Tayfûr, Zâ'ide b. Ma'n b. Zâ'ide ve Dâvûd b. Dâvûd b. 'Alî- gelince bu konuda çok emin değiliz. Onlara yöneltilen suçlamaların ardında bir siyâsî neden fark etmemekteyiz. Bu kişilerin ne ibâhî ne de *mütekellim* olduklarını ve zındıklıkla suçlanmalarına neden olabilecek kuşkulu faaliyetlerinin olmadığını bilmekteyiz. Bunların neye göre zındıklıkla suçlandıklarını da bilmiyoruz; Maniciliğe delâlet edecek en ufak bir ize rastlamadık. Buradan yola çıkarak bunların ya vezîrin oğlu gibi Maniheizme inisye olduklarını ya da Ma'n b. Zâide'nin oğlu gibi dine karşı ilgisiz olduklarını düşünebiliriz. Birinci hipotezimiz doğru olabilir. Manici misyonerler bu kişilerin sarayda etkin kişiler olacaklarını ve bu anlamda Nûr Kilisesi için faydalı olabileceklerini düşünmüş olabilirler. Bu kişilerin âilelerinin ait oldukları *sahâbe*nin ahlâk ve din açısından kötü bir şöhrete sahip olduğunu gördük. Bununla beraber eğer aristokratik gençliğin bir kısmı ibâhîleri alkışlamışsa, İslâm dini eğitimi almış olan diğer kısmı meraktan, züppelikten veya mânevî nedenlerden dolayı Bâbil peygamberinin çağrısına kulak vermiş olabilir.

Khâlid el-Qasrî ve Ma'n b. Zâ'ide, biraz putperestlik izleri kalmış Araplardı. Aynı zamanda son putperestler olmuşlardır.

Ya'qûb b. El-Fadl'ın, Ca'fer el-Ahmar'ın, Bermekîlerin, Enes b. Ebî Şeykh'in ve Muhammed b. Leys'in durumunda ise zındıklık suçlamasının tamamen siyâsî olduğundan emi-

* Bir dine giriş, ona tabi olma.[y.n.]

niz.

Asıllı veya asılsız olsun, Cahcâh'a yönelik suçlama, Mani dinine inisye olduğunu değil de kuşkulu bir diyalektiğin kullanımını hedef almıştır. Aynı şekilde 'Amrakî'nin durumunda suçlamanın aslı varsa, zındıklık burada İranlı isyancılara karşı belli bir sempatiyi ifade etmektedir.

Bu durumda 'Alî b. 'Ubeyde er-Rîhânî'nin ve İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Dâvûd'un durumlarında, kâtiplerin ahlâkları hakkındaki kötü şöhrete ve daha sonra göreceğimiz gibi İbnu'l-Muqaffa'nın mânevî çocuklarının besledikleri kültürel temâyüle bağlı ispatlanamaz söylentiler söz konusudur.

İKİNCİ KISIM

İSLÂM'IN ELEŞTİRİSİ OLARAK ZINDIKLIK

BİRİNCİ BÖLÜM

KAYNAKLARIN BELİRLENMESİ

Bu bölümde incelenen konulara göre kaynaklar iki grup halinde toparlanmıştır:

I. İslâm ile zındıklık arasındaki teolojik polemiğe ilişkin kaynaklar.

II. Zındıklıkla suçlanan ilâhiyatçılara ilişkin kaynaklar.

I- İslâm ile zındıklık arasındaki teolojik polemiğe ilişkin kaynaklar

Bizi ilgilendiren dönemle ilgili Müslüman ilâhiyatçılarla muhâlifleri –*zındîq* veya başkaları- arasında vuku bulan polemik literatürden bizlere birkaç belge ulaşmıştır. Bu belgeler şunlardır:

1. Mu'tezile rivâyetleri.
2. İmâmiye rivâyetleri.
3. Ca'fer es-Sâdıq'a atfedilen iki eser.
4. Muhammed b. el-Leys adında çok az bilinen Müslüman ilâhiyatçının nübüvvet üzerine bir incelemesi.
5. Manici bir apolojinin bölümleri

1. Mu 'tezile rivâyetleri

Khayyât'ın *İntisâr*'ını, düalistlere ve Dehrîlere karşı en-Nazzâm'ın ve onun kuşağından başka ilâhiyatçıların yaptık-

ları polemiklere ilişkin kaynakları göz önünde bulundurmadığımızı burada belirtmemiz gerekmektedir. Kavramları ve diyalektiğiyle birlikte bu polemik, bizim dönemizin teolojisinden çok farklı bir teolojik düzene aittir. Bu dönemle ilgili olarak anekdot şeklinde, ekolün üstadlarını İslâm düşmanı mezhep sapkınları olarak sunulan muhâliflerle karşı karşıya koyan tartışmaları anlatan rivâyetlere sahibiz. Bundan daha ileride bahsedeceğiz.

2. *İmâmiye rivâyetleri*

Sayıları on kadar olan bu rivâyetler, altıncı *imâm* Ca'fer es-Sâdıq (öl. 148/765) ile bir yandan tilmizleri –Hişâm b. el-Hakem (öl. 179/795) ve Mu'min (veya Şeytân) et-Tâq lakaplı Muhammed b. el-Nu'mân- diğer yandan da mezhep sapkınları –'Abdu'l-Kerîm b. Ebi'l-'Avcâ'[1], Ebû Şâkir ed-Daysânî[2], 'Abdullâh ed-Daysânî[3], 'Abdu'l-Melik el-Masrî[4] adında birisi ve adı bilinmeyen bir düalist *zındîq*[5]- arasında vuku bulan tartışmaları aktarmaktadır. İbnu'l-Muqaffa'[6], İbn Tâlût ve İbnu'l-A'mâ[7] buralarda görülmekte; fakat tartışmalara katılmamaktadırlar. Altıncı *imâm* es-Sâdıq ve sekizinci *imâm* er-Ridâ ile Müslüman ve gayri-müslim muhâlifleri arasında gerçekleşen tartışmaları aktaran bu rivâyetler geniş İmâmiye

---

1 Beş hadiste: Kuleynî, *Kâfî*, I, 74-76, 76-78; Kaşşî, *Ricâl*, 125; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 126-127, 253-254; 293, 295-296, 297-298; *Emâlî*, Kharsân yay., Necef, 1389/1970, 552-553; Tabarsî, *İhticâc*, II, 71, 74-75; Meclisî, *Bihâr*, III, 33-34, 42-43, 45, IIIL, 225.

2 Üç rivâyette: Kuleynî, *Kâfî*, I, 128-129; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 133, 290, 292-293; Meclisî, *Bihâr*, III, 31, 39-40, 50.

3 İki rivâyette: Kuleynî, *Kâfî*, I, 79, 80; Bâbaveyh, *Tevhîd*, 122, 123-124; Tabarsî'de Ebû Şâkir ile karıştırılmıştır, *İhticâc*, II, 71-72; Meclisî, *Bihâr*, III, 32, IV, 141.

4 Bir rivâyette: Kuleynî, *Kâfî*, I, 72-74; Bâbaveyh, *Tevhîd*, 293-295; Meclisî, *Bihâr*, III, 51-52.

5 Uzun bir diyalog içinde: Kuleynî, *Kâfî*, 1, 80-85 (parça), 168 (parça); Bâbaveyh, *Tevhîd*, 144-145 (parça), 243-250.

6 Bir rivâyette: Kuleynî, *Kâfî*, I, 74-76; Bâbaveyh, *Tevhîd*, 126-127; Meclisî, *Bihâr*, III, 42-43.

7 Bu iki kişi, zikrettiğimiz kaynaklarda geçmemektedir; Qummî, eş-Şeykh 'Abbâs, Meclisî'ye gönderme yaparak, İbn Ebi'l-'Avcâ' nın eşliğinde bu iki zındıktan bahseder, *el-künâ ve'l-elqâb*, Necef, 1376/1956, I, 196-198.

literatürünün içinde yer almaktadır.

Bu rivâyetlerin bir bölümünün veya tamamının bulunduğu ve günümüze kadar muhâfaza edilmiş olan en eski yazılı kaynak, Kuleynî'nin (öl. 328/939) *Kâfî*'sidir. Bu kişiden sonra İbn Bâbaveyh (öl. 381/991) *Tevhîd*'inde ve *Emâlî*'sinde farklı isnadlarla Kuleynî ile aynı rivâyetleri aktarmıştır; aynı zamanda halefinin *Kâfî*'sinde sükut geçtiği veya sadece bir bölümünü aktardığı olayları alıntılamıştır. Yine IV./X. asırda biyograf Kaşşî (öl. 340/951), *Ricâl*'inde, belki de eserlerinin niteliğinden dolayı iki halefi tarafından göz ardı edilen bölümler aktarmıştır. İki asır sonra Tabarsî, *İhticâc*'ında elimizde bulunan birçok rivâyeti derlemiş ve isnadsız (bu yüzden de biz onlardan burada bahsetmedik) başka rivâyetler eklemiştir. Son olarak bunların geneli Meclisî'nin (öl. 1111/ 1699) *Bihâr*'ında bulunmaktadır.

Demek ki *Kâfî*, sahip olduğumuz en eski yazılı kaynağımızdır. Bütün hadis râvîleri gibi yazar da kendi kaynaklarını sunmuştur; kitaplara değil de o zaman uygulama metoduna göre muhtemelen *tevhîd* kitaplarında bu hadisleri aktaran râvîlere başvurmuştur. Rivâyetlerin nakil zincirinin şu veya bu unsuruyla ilgili isnad farklılıklarına[8] rağmen, metinlerde çok önemli farklılıklar bulunmamakta veya aynı terimlerin farklı okumalarından kaynaklanan değişikliklere rastlanılmaktadır.[9] Bu rivâyetlere ilişkin, sözlü yapıldığı düşünülen tartışmaların aktarıldığı ilk kitapların tam tarihlerini belirle-

---

8 Özellikle Yûnus b. 'Abdu'r-Rahmân'ın öğrencisi İbrâhîm b. Hâşim'den itibaren; *İmâm*'ın anonim zındıkla birlikte yaptığı konuşmanın iki bölümü iki farklı ravi zinciriyle İbrâhîm b. Hâşim'den itibaren aktarılmıştır: Birincisi bölüm, Kuleynî, *Kâfî*, I, 80 ve ikincisi de İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 144; konuşmanın tümü, aynı İbrâhîm'den itibaren, üçüncü bir zincir tarafından aktarılmıştır, *a.g.e.*, 243-250.

9 Daha önce zikrettiğimiz sohbette, Kuleynî'deki -*Kâfî*, I, 84- *tahuddühü, beyânihâ* ve *defa'a* terimleri İbn Bâbaveyh'de -*Tevhîd*, 297- *tecidühü, sebâtihâ* ve *rafa'a*'dır. İbn Bâbaveyh'in -*Tevhîd*, 297- aktardığı İbn Ebi'l-'Avcâ' ile ilgili bir rivâyette *el-ûlâ* ve *el-qıdem* kelimeleri Kuleynî'de –*Kâfî*, I, 77- *el-ezel* ve *el-'adem* şeklindedir. Aynı yazar üçüncü bir rivâyette *qavlunâ* okurken –*a.g.e.*, I, 128- İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 133'de *quvve lenâ* şeklindedir.

mek oldukça zor bir iştir. III./IX. asrın ilk yarısında Ebû 'Îsâ el-Varrâq ve daha başkaları, bizim burada bahsettiğimiz rivâyetleri değil de aynı literatüre ait başka rivâyetleri zikretmişlerdir.[10] Bizim rivâyetlerimizin birçoğu Hişâm b. el-Hakem'den gelmektedir; bu zât, bu tartışmalarda ya izleyici ya da zındıkların zor sorularını *İmâm*a ulaştıran ve onun sunduğu cevapları da zındıklara aktaran kişi olarak görülmektedir. Hişâm, metinlerimizde anlatılan tartışmaların konusuna tamamen denk düşen konuları ihtivâ eden birkaç kitabın yazarıdır: Örneğin *Kitâbu'r-Redd 'alâ ez-zenâdiqa* ve *Kitâbu't-tedbîr* ile *Kitâbu't-tevhîd*.[11] Birinci muhaddis tabakasına ait diğer üyeler Hişâm'ın çağdaşları ve bazen de –Mu'min et-Tâq[12], 'Îsâ b. Yûnus[13], el-Fadl b. Yûnus adında bir kâtip[14], Kitâbu't-tevhîd'in yazarı İbn Ebî 'Umeyr[15] ve başkaları gibi- *tevhîd* kitaplarının yazarlarıdır. İkinci "sınıf"ın üyeleri, tanınan İmâmiye yazarlardır: Hişâm'ın tilmizi ve *Kitâbu't-tedbîr*'ini aktaran 'Alî b. Mansûr[16], Hişâm'ın başka bir tilmizi Yûnus b. 'Abdu'r-Rahmân,[17] bir öncekinin tilmizi İbrâhîm b. Hâşim,[18] bir öncekinin oğlu ve *Kitâbu't-tevhîd*'in yazarı 'Alî,[19] Ca'fer'in hu-

10 İmâmet hakkında 'Amr b. 'Ubeyd ile genç Hişâm b. el-Hakem arasında vuku bulan tartışma, Yûnus b. 'Abdu'r-Rahmân'dan itibaren Kuleynî, *Kâfî*, I, 169-170, ve Necâşî, *Ricâl*, 176-177, tarafından aktarıldığı gibi Mes'ûdî, *Murûc*, V, 22-23 tarafından da aktarılmıştır; Mes'ûdî, bunun Ebû 'Îsâ el-Varrâq'ın *Kitâbu'l-Mecâlis*'inde bulunduğunu söyler. *Kâfî*'de, I, 58, aktarılan es-Sâdıq'ın Ebû Hanîfe'ye yöneltilmiş bazı sözleri İbn Bekkâr (öl. 256/870) tarafından *Muvaffaqıyyât*'ta, 76, bahsedilmektedir.

11 *Fihrist*, 224.

12 Ca'fer'in, babasının ve oğlunun Kûfeli bir öğrencisi, onun hakkında bkz.: Kaşşî, *Ricâl*, 122-125; Necâşî, *Ricâl*, 249; *Fihrist*, 224; Tusterî, *Qâmûs*, VIII, 304.

13 Bir öncekinin çağdaşı İmâmî gelenekçi; bkz: *a.g.e.*, VIII, 283.

14 El-Kâzım'ın (öl. 183/799) çağdaşı Bağdâdlı gelenekçi, onun hakkında bkz: Necâşî, *Ricâl*, 237.

15 Câhız'ın tanıdığı İmâmî gelenekçi, (öl. 217/832) onun hakkında bkz: Kaşşî, *Ricâl*, 363-364; Necâşî, *Ricâl*, 250-251; Tusterî, *Qâmûs*, VIII, 3-6.

16 Kûfe kökenli Bağdâdlı *mütekellim*, onun hakkında bkz.: Necâşî, *Ricâl*, 189; Tusterî, *Qâmûs*, VII, 65.

17 Gelenekçi, *mütekellim* ve fıkıhçı (öl. 208/823), onun hakkında: Kaşşî, *Ricâl*, 301-308; Necâşî, *Ricâl*, 348-349; Fihrist, 276.

18 Kûfe kökenli, er-Ridâ'nın çağdaşı gelenekçi, Qumm'da ölmüş, onun hakkında bkz.: Necâşî, *Ricâl*, 13-14; Tusterî, *Qâmûs*, I, 225-228.

19 Gelenekçi, onun hakkında bkz.: Necâşî, *Ricâl*, 197; *Fihrist*, 277; Tusterî, *Qâmûs*, VI, 341.

zurunda bir septikle yaptığı bir tartışmayı aktaran ve kaybolan bir kitabın yazarı olan 'Alî b. Yaqtîn'in[20] torunu Muhammed[21] vs. Beşinci tabakaya ait olan Kuleynî, *tevhîd*e ayrılmış bir bölümü *Kâfî*'sinin birinci bölümüne dahil etmiş ve altıncı tabakaya ait olan İbn Bâbaveyh de *Tevhîd*'inde özellikle haleflerinin eserlerini zikretmiştir. Demek ki sahip olduğumuz rivâyetlerin II./VIII. asrın sonlarında yazıldıkları teyid edilmiştir.

G. Vajda, elimizde bulunan rivâyetleri, özellikle de Tabarsî tarafından tekrarlanan (İbn Bâbaveyh tarafından aktarılan ve Tabarsî'nin es geçtiği bir bölüm, Nallino tarafından yayınlanmıştı[22]) bölümü bilmekteydi; fakat bunları hükümsüz saymıştır. Zındıklar hakkındaki makalesinde İbn Ebi'l-'Avcâ'ya ayrılmış olan dipnotunda şöyle yazmıştır: Bu metinler "tarihsel olarak sahtedir"[23] ve "tamamen tarihsel bir inceleme için bunlardan zerre kadar yararlanmamız mümkün değildir."[24] Bu kuşkularını şu gözlemle kanıtlamış görünmektedir: "Bu tartışmalar (metinlerimizde aktarılan) İbn Ebi'l-'Avcâ'nın üstadı Hasan el-Basrî ile bağlarını kopardıktan sonra yerleştiği Mekke'de yapılmış olmalı [...]. 110/728'de ölen Hasan ve 148/765'de ölen Ca'fer... Yani mezhep sapkınıyla *imâm*ın kırk yıl boyunca müzâkerelerine devam etmiş olmaları gerekiyor!"[25] Daha sonra *E.I.*²'de aynı kişi hakkındaki dipnotunda şöyle yazmıştır: "İbn Ebi'l-'Avcâ' ile Ca'fer es-Sâdıq arasında Mekke'de uzun zaman süren tartışmaları anlatan Şî'î rivâyetlerini tarihî olarak kabul etmek pek mümkün değildir."[26]

Bu gözlemler, aslında çok açık olan metinlerin dikkatsiz-

---

20 Gelenekçi, III/IX. asrın başları, onun hakkında bkz.: *a.g.e.*, VIII, 138.
21 *Fihrist*, 279.
22 C. Nallino, "Noterelle su Ibn el-Muqaffa' e suo figlio", *RSO*, 14 (1934), s. 130-134.
23 Vajda, *Zindiqs*, 195, dip. 1.
24 *A.g.e.*, 222.
25 *A.g.e.*, 223, dip. 1.
26 A.y., *E.I.*², III, 704.

ce okunmasının bir neticesidir. Ne Kûfeli olan İbn Ebi'l-'Avcâ' ne de Hicret'ten beri ataları gibi Medîne'de ikamet eden Ca'fer Mekke'de ikamet etmişlerdir. Metinlerimiz bu konuda çok açıklar: Her ikisi, hac döneminde yalnızca Mekke'de buluşuyorlardı. Her yıl Hac döneminde Mekke'de, ibâdetin dışında çeşitli faaliyetler –teolojik tartışmalar[27], siyâsî karşılaşmalar hatta aşk maceraları- yapılıyordu. Hacıları "harmanı ezen öküzlere" benzetmek için Mekke'ye giden sahte Müslümanlardan olan metinimizdeki İbn Ebi'l-'Avcâ' gibi bir *zındîq*, bir veya daha doğrusu birkaç anekdotun kahramanı veya kötü kahramanıydı. Metinlerimizde mezhep sapkınıyla *İmâm* iki ya da üç "dönemde" karşılaşmışlar ve mezhep sapkını, *İmâm*dan önce ölmüştür (ki bu tarihsel olarak yanlıştır). Demek ki bunların Mekke'de ikamet etmeleri söz konusu değildi ve özellikle de kırk yıl veya uzun zaman süren bir müzâkerenin söz konusu olması hiç mümkün değildi; demek ki söz konusu olan yalnızca yılda bir kere görüşmelerdi, ki bu da çok olasıdır.

Yine de metinlerin *İmâm*ın ve mezhep sapkınının tam olarak fikirlerini aktardığını söyleyemeyiz. *Mütekellim*ler tarafından kaleme alınan bu metinler, vurgunun daha çok bireylerin özel fikirleri üzerine değil de o dönemde yayılan tezlere ve fikirlere yapıldığı polemik ve apolojetik literatüre aitti. Rivâyetlerimizden bazıları, hazır sorulara hazır cevaplar sunan ayrı bölümlerdir. Çeşitli zındıklar, *İmâm*a, benzer hatta bazen aynı sorular sormuşlar ve *İmâm* da, bunlara, benzer veya aynı cevaplar sunmuştur; bu cevaplar bazen başka ilâhiyatçılara da atfedilmiştir. Müzâkere, *tevhîd*i savunan –*İmâm*- ve çoğu zaman Şî'îlerde *"âlim"* ve Mu'tezile'de *"şeykh"* terimleriyle gösterilen kahramanla, bunun karşıtı olan ve zındıklığı temsil eden kötü kahraman arasında yapılan bir çatışma gibi algılanır. *Zındîq* her seferinde susmak du-

27 Aynı Hişâm b. el-Hakem ve Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf arasında, Khayyât, *İntisâr*, 103.

rumunda kalır ve onu yenen kişinin dinine girmediğinde bu kişinin dinini över. Sonuç olarak bu rivâyetlerin II./VIII. asrın ikinci yarısında zındıkların sorularıyla eleştirilerinin ve aynı zamanda "âlimin" cevaplarının hâkim olduğu *tevhîd/zendaqa* polemiğini yansıttığını kabul etmek durumundayız. Zikredilen zındıklara gelince, bu rivâyetlerin tarihsel olarak gerçek olan verilere dayandıklarını kabul edeceğiz. Bu zındıklar, metinlerimizi yazan kişilerle Râfidî karşıtı kaynakların da teyid ettiği ilişkiler içindeydiler. Bunların teolojik açıdan II./VIII. asra ait olması bakımından metinlerimiz sahte değildir. Aynı döneme ait başka metinlerle bağlantılarını daha ileride göreceğiz.

3. Ca 'fer es-Sâdıq'a atfedilen iki eser

a. Kitâbu't-tevhîd el-Mufaddal

İmâm Ca'fer bu kitabını tilmizi el-Mufaddal b. 'Umar el-Cu'fî'ye (öl. 183/799'dan önce) dikte ettiği için kitaba bu başlık –*Tevhîd el-Mufaddal*[28]- verilmiştir. Bu kitap aynı zamanda *Kitâbu fakkir!* adıyla ve *Kitâbu fî bed' el-khalq ve'l-hass 'ale'l-i'tibâr*[29] adıyla da bilinmektedir. Kitabın muhtevasına tekabül eden birinci isim kitabın metninde de zikredilmektedir: *Kitâbu'l-edille 'ale'l-khalq ve't-tedbîr ve'r-redd 'ale'l-qâ'ilîn bi'l-ihmâl ve munkirî'l-'amd.*[30]

Bu kitabın Câhız'a atfedilen bir örneği daha var ve kitabın adı *Kitâbu'd-delâ'il ve'l-i'tibar 'ale'l-khalq ve't-tedbîr*'dir.[31] Muhtemelen *Fihrist*'te Câhız'ın eserleri arasında *Kitâbu't-tefekkur ve'l-i'tibâr*[32] adıyla zikredilen eser budur. Yine *Kitâbu't-tefekkur ve'l-i'tibâr* adında ve bize ulaşmayan bir kitap el-Hâris el-Mu-

---

28 Kitap: *Tevhîd el-Mufaddal*, Necef'te 1949'da yayınlanmıştır; bu baskıyı göremedik ve Meclisî, *Bihâr*, III, 57-151, çok güzel yorumlarla zenginleştirilmiş eserini kullandık.

29 Necâşî, *Ricâl*, 326.

30 *Tevhîd el-Mufaddal*, 90.

31 Pseudo-Câhız, *Kitâbu'd-delâ'il ve'l-i'tibâr 'ale'l-khalq ve't-tedbîr*, M.R. Tabbâkh yay., Halep, 1346/1928.

32 *Fihrist*, 211.

hâsibî'ye (öl. 243/857) atfedilmiştir.[33] Bu kitabın uzun bir bölümünü –ki biraz üzerinde oynamalar yapılmıştır- *R. fî hudûsi'l-'âlem ve vahdâniyyet el-khâlıq ve teslîs el-eqânîm* adlı bir eserinde Nestûrî bir başpiskopos olan Nizipli Élie (öl. 447/1056) alıntılamıştır.[34] Aynı kitabın sadeleştirilmiş ve kısaltılmış bir versiyonu da Gazzâlî'ye atfedilmektedir ve adı da *El-hıkme fî makhlûqât Allâh*'tır.[35] Son olarak V./XI. asra ait ve Judeo-Arap bir İspanyol olan Bahya b. Pâqûda, *Kitâbu'l-hidâye ilâ ferâ'id el-qulûb* adlı eserinde bu kitaptan çokça faydalanmıştır.[36]

En eski ve en eksiksiz olan iki versiyonun es-Sâdıq'a ve Câhız'a ait olanlar olduğunu kolayca fark ettik. Aynı kaynaktan geldikleri âşikârdır. Câhız'da ilk üç bölüm kesilmiş ve rastgele birleştirilmişken es-Sâdıq'ınki ilk metnin aynısı gibi görünmektedir. Birçok bilgi, kendini belli eden kitabın aslını örtbas etmek için bu versiyonda kaldırılmış, oysa ikinci versiyonda bunlar muhâfaza edilmiştir. İki versiyonu karşılaştırarak asıl metni oluşturmamız mümkündür.

Bu metin, dört bölümden oluşmaktadır. Aralıksız bir sunuş sunan ilk üç bölümde, yazar, başlığında gösterdiği gibi, âlemdeki kaderin ve gayenin varlığını ispatlamaya ve muhâlif tezi de çürütmeye çalışmaktadır. En az yüz kere tekrarlanan *"fakkir! te'emmel! i'tabir!"* gibi emir kipleriyle geniş bilimsel ve felsefî bir kültür sergileyerek, yazar, okurunu (Şî'î versiyonda el-Mufaddal) insan ve onun organlarının işleyiş yapısı hakkında, hayvanlar, bitkiler, madenler, tabiat olayları vs. üzerinde düşünmeye dâvet etmektedir. Âlem, uyumun ve güzelliğin hüküm sürdüğü bir mîzândır. Her şey, mükemmel ve sanatsal olarak, doğrulukla, özellikle bir kadere, bir

33 *A.g.e.*, 236.

34 *Risâle fî hudûsi'l-'âlem ve vahdâniyyet el-khâlıq ve teslîs el-eqânim*, P. Sbath yay., *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XI-Ve siècle*, Kahire, 1929, s. 75-103.

35 Pseudo-Gazzâlî, *el-Hıkme fî makhlûqât Allâh*, M.R. Qabbânî, yay., Beyrut, 1398/1978.

36 Bahya b. Pâqûda, *Kitâbu'l-hidâye ilâ ferâ'id el-qulûb*, B. Yahuda yay., Leyde, 1912; Fransızca'ya A. Ch'ouraqui tarafından tercüme edilmiştir.

plana göre ve belli bir amaçla, insana yararlı bir şekilde yaratılmıştır. Bu yüzden hiçbir şey tesadüf eseri olamaz: Bu bir Yazgı'nın (Providence) eseridir. Son bölümde yazar, Allah'tan bahseder; Allah'ın aklî ve algılanır bilgiden münezzeh olduğunu ileri süren tezi savunur; O'nun ne kim olduğunu, ne nasıl olduğunu, ne de niçin olduğunu bilemeyiz; tek bilebileceğimiz şey O'nun var olduğudur.

Âlemin bir şaheser olduğu ve bunu seyretmekle Allah'ın bilgisine ulaşıldığı düşüncesi Kur'ân'dan gelmektedir. Bu düşünce, ilâhiyatçılar, şâirler ve özellikle de halk vâizleri tarafından işlenmiştir. Bu fizik ve mükâşefe teolojisi hakkında bol miktarda eser kaleme alınmıştır. Kitabın Câhız'a atfedilmesi, *Hayavân* ile bizi ilgilendiren kitabın benzer teolojik amaçlara sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber bu küçük kitap, Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahûdîler tarafından benimsenmeden önce İslâm literatürüne ait değildi. Birçok ayrıntı, III./IX. asrın ortalarında bu eserin muhtemelen Harranlı bir Siriyak (syriaque) tarafından aynen tercüme edildiğini ispatlamaktadır. Belki hermetist bir eser de söz konusu olabilir; Ciceron'un *De la nature des dieux* (Tanrıların niteliğine dair) eseriyle ilginç benzerlikler arz etmektedir. Teleolojisi tamamen Stoacı, teolojisi Neo-Platoncu veya Hermetist'dir. Açık açık zikredilen muhâlifleri, Epicures, Diagoras, Dûsî adında birisi, Mani, Maniciler ve son olarak onlara göre suçlu veya anlamsız olan yaratılışı inkâr eden ve kader ve gaye (*'amd*) fikrini reddedenlerin hepsidir.

Sahtekâr Şî'î yazar, muhtemelen aşırıcıydı. Bu ilk başta, *İmâm*ın söylediklerini aktardığını iddia ettiği râvî zincirinde ve sonra da siyah üzerinde beyaz bir ip gibi âşikâr olan esere eklenen parçalarda fark edilmektedir. *İmâm*ın dört seansta (dört bölüme tekabül etmektedir) eseri "dikte ettiği" el-Mufaddal b. 'Umar el-Cu'fî, Ca'fer'in tilmiziydi ve İmâmiye inancında olduğu da çok tartışılmıştır.[37] III./IX. asırda aşırıcı-

[37] Kaşşî, *Ricâl*, 206-210; Tusterî, *Qâmûs*, IX, 104.

lar, belki haklı olarak bu kişinin Ebu'l-Khattâb'ın bir tilmizi olduğunu ve bu anlamda *İmâm*ın Ebu'l-Khattâb'a aktardığı gerçek öğretiye sahip olduğunu düşünerek, bu ismi koymuşlardır.[38] Onun aracılığıyla, İmâmîlere göre gerçek yazarının aşırıcı Muhammed b. Sinân (öl. 220/853) olduğu *Kitâbu'l-heft ve'l-ezille* gibi aşırıcı eserleri *İmâm*a atfetmişlerdir.[40] Muhammed b. Sinân ve "*ğuluvv*un bir diğer temeli" olan Dâvûd b. Kesîr er-Raqqî (öl. 200/815) *Kitâbu'l-heft*'in râvî zincirinde görülmektedirler.[41] Muhammed b. Sinân, bizim kitabımızın râvîleri arasında da zikredilmektedir. Bu iki kişinin adıyla "mevzû (uydurma)" Ca'ferî hadislerin rivayeti meselelerinde de karşılaşma imkanımız olacaktır. Kıtaba eklenen bölümlere gelince; bunlar bir girişten, *tâhmîd*lerden ve nihâî bir şerhten ibarettir. Girişte *İmâm*ın hangi şartlarda kitabını tilmizine dikte ettiği açıklanmaktadır. Pek başarılı olmayan kafiyelerle yazılmış olan ve bölümlerin baş kısmında yer alan *tahmîd*ler aşırıcıların inançlarına açık göndermeler yapmaktadır.[42] El-Mufaddal'ın Ca'ferî "emanetçisi" olarak görüldüğü nihâî şerhi, aşırıcı literatürün *topos**udur. [43]

Kitabın es-Sâdıq'a atfedilmesi, anladığımız kadarıyla III./IX. asrın ikinci yarısında yapılmıştır. İmâmî yazarlar, IV./X. asırda *Kitâbu fakkir!* adında bir eserden haberdarlardı, ancak bu eseri uydurma olarak kabul etmekteydiler.[44] Ne Kuleynî ne de İbn Bâbaveyh ona atıfta bulunmaktadırlar. Bu eser, İmâmiye literatürü tarafından çok geç bir dönemde ka-

---

38 Kaşşî, *Ricâl*, 208.

39 El-Mufaddal b. 'Umar el-Cu'fî, *Kitâbu'l-heft ve'l-ezille*, 'A. Tâmir ve A. Khalife yay., Beyrut, 1960.

40 Necâşî, *Ricâl*, 252; Tusterî, *Qâmûs*, VIII, 197.

41 *Kitâbu'l-heft*, 27, 28.

42 *Tevhîd el-Mufaddal*'ın 90. sh. ile Nevbakhtî'nin –*Firaq*, 51, 52- paragraflarını karşılaştırın.

* Topos (Yun.): Uzayın Platon'dan önce Sokrates'te bu deyimi, belli bir yer anlamında kullanılmıştır. Platon da usla kavranılamayan dünya anlamında *topos noetos* diyordu.

43 *Tevhîd el-Mufaddal*'ın s. 150 satır 16-18'deki ve s. 151 satır 2-3'deki formüller, başka aşırıcılarda da bulunmaktadır; bunlar Ebu'l-Khattâb'a gönderilmiş; Kaşşî, *Ricâl*, 188.

44 Necâşî, *Ricâl*, 326.

bul edilmişti.

Şî'î versiyonun önemi, İbn Ebi'l-'Avcâ'yı ve öğretisini konu alan girişteki verilerde yatmaktadır.[45] Fakat kitapta çürütülen tezlerin mezhep sapkınına isnâd edildiğini düşünmekte haklı olabiliriz.

b. Kitâbu'l-helîlece

Yine el-Mufaddal tarafından üstâdına atfedilen bu kitap,[46] tarihlendirme ve yazarını belirleme konusunda daha az sorun çıkarmaktadır.

Aslında bir *risâle* olan bu kitap, "râvî"sinin kimliği hakkında hiçbir bilgi ihtiva etmemektedir. Yazarını bulma metodu, bir önce işlediğimiz kitaba göre çok daha sathîdir. Yazım tarzı, kültürü, dili ve kitapta karşı çıkılan fikirler de tamamen farklıdır. "Allah'ın varlığını inkâr eden ve açık açık bu fikirlerini savunan" insanların toplumun arasında zuhûr etmesinden endişelenen el-Mufaddal takma adlı yazar, üstadına yazar ve başka dinden sapmışlara cevap verdiği gibi bunların da fikirlerini çürütmesini ister. Bu giriş, asıl metnin mektup şeklinden farklıdır; ki o dönemde polemik literatürde bu tarz tercih edilirdi. Ya sorularına bir cevap almak için ya da dostluk adına ona gerçeği (bu da savunulan tezlerdi) sunmak için hayalî bir muhâtaba (okur) seslenilirdi. Fakat bu kitap, öğretileri el-Mufaddal'ı endişelendiren mezhep sapkınlarının çürütülmesi değildir; elli sayfaya yayılan, yazar –Müslüman bir ilâhiyatçı- ile Allah'ı inkar eden kişi olarak sunulan Hintli hekim arasında yapılan bir müzâkerenin sunumudur. Müzâkere, Hintlinin *tevhîd*i kabul etmesiyle sona erer.

Önemi ve (İslâm dogması bakımından) taraf tutmayan muhtevâsına rağmen bu kitap, eski İmâmiye gelenekçileri tarafından kabul görmemişti. Tabi eğer Kuleynî ve İbn Bâbaveyh bu eserin sahihliğini kabul etmiş olsalardı, İmâmiye ge-

45 *Tevhîd el-Mufaddal*, 57-58.

46 Meclisî tarafından verilmiş, *Bihâr*, III, 152-198.

lenekçileri de, bu eseri zikretmiş veya bazı bölümlerini alıntılamış olurlardı; çünkü yazarı ve aynı zamanda zındıklarla müzâkerelerinde *İmâm*, onların kullandıkları delillere benzer hatta aynı kanıtlar kullanmıştır. IV./X. asırda Necâşî, bu eseri, "aşırıcıların (*imâm*lara atfedilen) hadisler aktardıkları" Dâvûd b. Kesîr er-Raqqî'ye atfetmektedir.[47] *Fihrist*'in yazarı, yazarları bilinmeyen eserler arasında *Kitâbu'l-helîlece* adında bir kitabı zikretmekte ve şu gözlemi eklemektedir: "Es-Sâdıq'a ait olduğu söyleniyor, fakat bu imkansızdır."[48] Es-Sâdıq'ın çevresinde Hintli bir hekimin bulunmadığı biliniyordu. VI./XII. asırda, İbn Şahrâşûb, bu eserin *İmâm*ın mirası arasında yer aldığını kabul etmiştir.[49]

Eserdeki tartışma, bir Müslüman ilâhiyatçı ile Hintli hekimi arasında gerçekleşmektedir. Bu müzâkere gerçekten yapılmış gibi görünmektedir.[50] II./VIII. asırda er-Reşîd döneminde vuku bulmuş olmalı. Kullanılan kelimeler, deliller ve tartışılan tezler bu tarihe aittir. Ama bizi bu döneme yönlendiren şey, orada kullanılan tarihsel verilerdir. Er-Reşîd'in sarayında ve daha sonra Bermekîlerde Hintli hekimlere rastlanılmaktadır. Yahyâ b. Khâlid ve genel olarak Bermekîlerin, Hint bilimine hatta dinine karşı özel bir ilgileri vardı.[51] Ünlü vezîr, Bağdâd'a, aralarında onun için bir çok tıp eserini tercüme eden Mankah'ın ve Bermekîler hastanesinin başkanı İbn D.H.N.'nin de bulunduğu[52] birçok Hintli hekim getirtmişti.[53] Diğer yandan Yahyâ b. Khâlid, her pazar günü Mu'tezilî, Hâricî Müslüman ilâhiyatçıların Yahûdî, Mazdeen ve çeşitli gayri-müslim ilâhiyatçılarla karşılaştıkları *kelâm* toplan-

---

47 Necâşî, *Ricâl*, 119.

48 *Fihrist*, 379.

49 İbn Şahrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîd ed-Dîn Muhammed b. 'Alî (öl. 588/1192), *Ma'âlim el-'ulemâ' fî fihrist kütüb eş-şî'a*, A. İqbâl yay., Tahran, 1353/1934-35, s. 110.

50 Hintli hekim, kendi ülkesi, kralı, astrologları ve dilencileri hakkında bilgi vermektedir, *Helîlece*, 170, 171.

51 *Fihrist*'in, 409, yazarının aynı sözleridir.

52 Câhız, *Beyân*, I, 92.

53 *Fihrist*, 305, 360.

tıları düzenlemekteydi.[54] Hintli bilginlerin bu toplantılara katılmış olmaları mümkündür. Câhız, Mankah'ın uzun müzakereler ve derin bir düşünme dönemi sonucunda İslâm dinine girdiğini söyler.[55] Bu kitabın, muhtemelen bu hekimlerden biriyle Bermekîlerin çevresinden bir Müslüman ilâhiyatçı arasında vuku bulan bir müzâkerenin sunuşu olma ihtimali yüksektir.

Muhammed b. el-Leys hakkında verdiğimiz dipnotta, bu kişinin *Fihrist*'e göre *Kitâbu'l-helîlece fi'l-i'tibâr* adlı bir eserin yazarı olduğunu belirtmiştik.[56] Bu kitapta da söz konusu olan *i'tibâr* kavramıdır; yazar, hekimini egzotik bitkilerden oluşturduğu ilacı düşünmeye dâvet ederek onu Allah'ın varlığını kabul etmeye vardırmaktadır. Muhammed b. el-Leys, biraz sonra bahsedeceğimiz bir apolojinin de aralarında bulunduğu birkaç metni bizlere sunmuştur. Bu apolojinin ilk üç sayfasıyla aynı konuyu işleyen müzâkerenin bulunduğu *Kitâbu'l-helîlece*'nin bölümünü yan yana getirip, *Kitâbu'l-helîlece*'nin yazarının tarzıyla "Belâğatçı"nın tarzını karşılaştırdığımızda; Yahyâ b. Khâlid ve bu âileye bağlı olan er-Reşîd'in kâtibinin biyografisiyle, yazarın kimliğiyle ilgili *Kitâbu'l-helîlece*'den çıkarabileceğimiz biyografik veriler arasındaki benzerlik; son olarak *Kitâbu'l-helîlece*'nin kesin olarak Muhammed b. el-Leys'e ait olduğunu söyleyen *Fihrist*'in dipnotu, işte bütün bu veriler bu eserin gerçek yazarının Muhammed b. el-Leys olduğuna inanmaya zorlamaktadır.

4. Çok az bilinen bir ilâhiyatçının bir nübüvvet inceleme si: Muhammed b. el-Leys'in Kitâbu cevâb Qustantîn 'an er-Reşîd *adlı eseri*

III./IX. asrın ortalarına doğru İbn Tayfûr tarafından zik-

54 Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 236-246; Kaşşî, *Ricâl*, 168; Tusterî, *Qâmûs*, IX, 337-342.

55 Câhız, *Hayavân*, VII, 213; Mankah, Taberî -*Târîkh*, III² 747-748- tarafından zikredilmiştir.

56 Bkz. yukarı s. 124.

redilen ve er-Reşîd adına Constantin'e sunulan bu cevap, 181/797'den önce, hatta daha doğrusu 174/790 ile 181/797 yılları arasında kaleme alınmıştır. 165/781'de el-Mehdî döneminde, er-Reşîd Bizans'a karşı askeri bir sefer düzenlemiş ve krallık nâibi Irène'i yıllık bir vergiye tabi tutmuştu. 174/790'da, VI. Constantin krallık nâibinden kurtulmuş ve vergiyi ödemeyi reddetmiştir. Bu sırada halîfe olan er-Reşîd, kâtibi Muhammed b. el-Leys'e elli sayfa uzunluğunda olan bu mektubu yazmasını söylemişti. Bizans imparatoruna klasik olan üç seçenek sunulmuştur: Ya Müslüman olacak, ya *cizye*yi ödeyecek ya da savaşmaya hazır olacaktı. VI. Constantin, aslında felâketi olacak üçüncü seçeneği seçmiştir; bizzat er-Reşîd'in yönettiği İslâm ordusunun ilerlemesinin karşısında Irène, 181/797'de oğlunu tahttan devirdi ve gözlerini oydurdu.

Son iki seçenek, mektubun sadece son altı sayfasını işgal etmektedir. Mektubun önemli kısmı daha çok birinci seçeneğe ayrılmıştır. Yazar, Hristiyan kralını İslâm dinine girmeye davet etmektedir. Bu amaçla yazarımız, uzun olan birinci bölümde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sahihliğini gösteren kanıtlar sunmuş ve iyi bir diyalektikçi olarak bu kanıtlara karşı söylenebilecek eleştirileri tahmin edip çürütmüştür; ikinci bölümde teslis dogmasıyla, 'Îsâ'nın tanrı olduğunu söyleyen dogmayı eleştirmiştir.

Bu eser İslâm apolojisi veya klasik teoloji terimleriyle, bu mektuptan haberi olan 'Abdu'l-Cabbâr'ın söylediği gibi (*'alâmât* veya *a'lâm en-nubuvve*) bir nübüvvet incelemesidir.[57] Bu eser muhtemelen bizlere ulaşan en eski nübüvvet incelemesidir. Bizim için bu belgenin önemi, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sahihliği lehinde Müslümanlar tarafından öne sürülen kanıtlara karşı ortaya konulan eleştirilerde yatmaktadır.

57 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 77.

5. *Manici bir apolojinin parçaları*

Er-Redd 'alâ ez-zındîq el-lâ'in el-Muqaffa' adlı eserinde Zeydî olan el-Qâsım b. İbrâhîm (öl. 246/860), İbn Muqaffa'ya atfettiği Manici bir apolojiyi çürütmektedir.

Bu kişiye yapılan atıf çok kuşkuludur; daha ileride bundan bahsedeceğiz.[58] Apolojinin yazarının, II./VIII. asırda yazan, Arapça bilen Mani dinine ait birisi olduğu kesindir.

Eserde muhâfaza edilmiş parçalar, kısa alıntılardan ibarettir. Her biri beş satırdan (her satırda yaklaşık on kelime bulunmaktadır) oluşan üç çürütmenin (M. Guidi'nin yayınladığı Arapça metinde s. 26-27, 28, 49) dışında diğer bölümlerin sayısı otuz altıdır. Bunlar şunlardır: Dört tanesi iki satırdan ibaret (s. 10, 17, 31, 39) ve yazarının kimliğiyle ilgilidir, otuz iki tanesi de bir satırdan veya birkaç kelimeden oluşan cümleden ibaretti. Müslüman yazar, muhâlifini her zaman zikretmemiş ve bazen de kendi yazım tarzında eleştiriler getirmiştir.

Hicazlı Zeydî'nin hitâbet ve tumturaklı yazım tarzı –ki bu kişi başarısız bir *mütekellim*di ve muhtemelen yazdıklarıyla en-Nazzâm'ı kahkahalara boğardı-, şiirsel düz yazısı ve başka bir problematiğin içinde yer alan Manici yazarın eleştirilerini anlaması ve tartışma metodu, kitabın asıl şeklini ve esas düzenini karıştırmıştır.

Bu esere baktığımızda Manici eserin iki ya da üç bölümden oluştuğunu düşünmekteyiz. Girişi oluşturan birinci bölüm –ki bununla ilgili yedi alıntıya sahibiz (s. 8-14)-, İslâm topraklarında yazılan tüm kitaplar gibi başlamaktadır: Yani *besmele*yle; ki burada adı zikredilen Tanrı, Nûr'dur "Rahmân ve Rahîm olan *en-Nûr*'un adıyla" (s. 8). Alışılageldiği gibi bunu yine Kur'ân'dan ilham alınan (23/116, 20/114) bir tür *tahmîd* (s. 9, 10, 11) takip etmektedir. Bu girişlerden sonra yazar, İslâm topraklarında apoloji eseri yazarları gibi hayali muha-

58 Bkz. daha ileri, s. 282.

tabına Hakîkat'i sunma ve onu doğru yola iletme umuduyla yazdığını söyler (s. 14). Öyle görünüyor ki Manici, kendisine göre Hakîkat'in ne olduğunu yani Mani dininin dogmalarını sunmuştur. Fakat Müslüman yazar, "zayıfların" yani yol gösteren bir *imâma* sahip olmayan bu insanların neden Manici yanlışlığına düştüklerini açıkladıktan sonra (s. 15), İbnu'l-Muqaffa'nın sorduğu "soruları" ele almaktadır (s. 15-16). Bu sorular, Manici apolojinin en geniş olarak muhâfaza edilmiş olan ve Müslüman yazarın cevap vermeye çalıştığı eleştirel bölümü oluşturmaktadır.

El-Qâsım'ın reddiyesinin editörü, yani M. Guidi, inanılmaz saflıkla Manici apolojinin aslında Kur'ân'ın bir *mu'âradası* olduğunu sanmıştır. Kitabın İbnu'l-Muqaffa'ya ait olduğunu kabul etmeye hazır ve zihninde daha sonra ortaya çıkan İbnu'l-Muqaffa'nın Kur'ân'ı taklit ettiğini söyleyen efsanelerle[59] ve girişteki banal *besmele*ye ve *tahmîd*lere kanarak Guidi, bu kitabın İslâm'ın kutsal Kitabını taklit etme niyetiyle yazılmış Kur'an'ın bir *mu'arada*sı olduğu sonucuna varmıştır (İtalyanca eserin girişinin XXIII. Sayfası). Daha da şaşırtıcı olan da Guidi'nin, apolojinin yazarının gerçek bir Manici değil de Maniciliği "İslâm'a karşı çıkmak için çıkış noktası olarak" alan İbnu'l-Muqaffa' olduğunu düşünmesidir (s. XXIII). Guidi'nin bu bakışı, aslında, çok açık olan bir metnin ön yargılara nasıl kurban edildiğine çok iyi bir örnektir; M. Guidi'nin görüşleri, alıntılarda ve eleştirilerde Maniciliğe ait olduğu çok açık olan –ki el-Qâsım bunu çok net bir şekilde ortaya koymuştur- apolojinin yazarına değil de efsânedeki İbnu'l-Muqaffa'ya uygun düşmektedir.

Bu kitap, Kur'ân'ın bir *mu'âradası* değildir. İki gelenek içinde yer almaktadır; ki yazarına baktığımızda bu gelenekler kesişmektedir: Manici gelenek ve polemik *kelâm*ın geleneği. Marsiyoncu ve özellikle Manici, hatta Mazdeen düalist gnostikler, Eski Ahid'i, tanrısını, onun hatalı ve saçma yarat-

[59] Bkz. daha ileri s. 231-237.

tığı âlemi ve peygamberlerini eleştirmeye alışıktılar.[60] Bu tecrübeye sahip olan Manici yazar, Allah'a ve el-Qâsım'ın da altını çizdiği gibi (s. 15, 16) peygamberlerine saldırmıştı; sadece radikal düalizm ile monoteizmin çatışmasından ortaya çıkan eleştirel soruları, sürekli çatışma içinde bulunduğu bu âlemi yoktan var eden tek Tanrı dogmasını hedef almıştır. Diğer yandan bu Manici, anladığımız kadarıyla bir *mütekellim*di; o dönemin terimlerini kullanacak olursak kitabı, İslâm topraklarında mevcut olan ve başka dinlere mensup olan teologların yazdıkları İslâm'ın bir *nakd*'i, bir *redd*'i, bir "çürütmesi"ydi. Burada aynı polemik *kelâm* türünün söz konusu olduğunu gördük ve ileride tekrar göreceğiz.

II- Zındıklıkla suçlanan ilâhiyatçılara ilişkin kaynaklar

Bu kaynaklar iki çeşittir: Birinde zındıklıkla suçlanan mezhep sapkını ilâhiyatçı grup, diğerinde de mezhep sapkınlığı temalarını temsil eden bu grubun bazı üyeleri söz konusudur. Üyelerinin çoğunun düalizmin, Şî'îliğin ve Mu'tezilîliğin sınırlarında bulunan bir grubu oluşturan ve tarihsel koşulların varlıklarını sürdürmelerine hiçbir şans tanımadığı *mütekellim*ler söz konusu olduğu için, polemik ve muhâlif olan birinci kaynaklarımız Şî'î ve Mu'tezile kaynaklarıdır. İmâmiye rivâyetlerini daha önce gördük ve bu kaynaklarda zındıklar zikredilmekteydi; burada genel olarak aynı kişilerin söz konusu olduğu Mu'tezile kaynaklarını sunacağız.

1. Mu'tezile kaynakları

a. Câhız

Câhız, *Hucac*'ında (s. 145), İbn Ebi'l-'Avcâ'yı, İshâq b. Tâlût'u ve Nu'mân b. el-Munzir'i zikretmektedir. Bunların öğretilerinden değil de İslâm'a karşı gerçekleştirdikleri eleştirel ve hâin faaliyetlerden bahsetmektedir.

---

[60] Bkz. yukarı s. 74 ve daha ileri s. 164-165.

b. Khayyât

Daha ileri bir tarihte Khayyât, 270/883'den sonra kaleme aldığı *İntisâr*'ında, *tevhîd*in kahramanları olarak sunduğu Mu'tezile üstadlarını savunurken en-Nu'mân'dan, İbn Tâlût'tan ve Daysanî Ebû Şâkir'den bahsetmektedir. Bunların, ekolün *şeyh*lerinin susturdukları mezhep sapkınları olduklarını yazmıştır (s. 142). Başka bir yerde Ebû Şâkir, Hişâm b. el-Hakem'in bir dostu olarak geçmektedir (s. 41).

c. Nevbakhtî, Misma'î (III./IX. asır) ve 'Abdu'l-Cabbâr

Mu'tezile ve kısmen İmâmiyye geleneğinin mirasçısı, Khayyât'ın çağdaşı olan ve mezhep sapkınlarını inceleyen bu iki ilâhiyatçı, mezhep sapkınlarımız hakkında bize ilginç bilgiler sunmuşlardır: İlki, bize ulaşamayan *Kitâbu'l-Ârâ' ve'd-Diyânet*'in sahibi, *usûl*de Mu'tezilî ve *furû*'larında da İmâmî olan el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbakhtî'dir (öl. 300/912). İkincisi adını bilmediğimiz ve günümüze kadar ulaşamayan bir kitabın yazarı olan ve İbn Ahî Zurqân (Câhız'ın bir dostu olan ve 278/891'de ölen Mu'tezilî ilâhiyatçı ve mezhep sapkınlığını inceleyen Zurqân'ın yeğeni) adıyla bilinen Ahmed b. el-Hasan el-Misma'î'dir. Nevbakhtî, sahip olduğu bilgilerin bir kısmını İmâmî taraftarı Mu'tezile'den ayrılan Ebû Sa'îd el-Husrî'den almıştır (III./IX. asrın ortaları). İki yazar hakkında 'Abdu'l-Cabbâr'ın düalistler hakkındaki bölümünde (*Muğnî*, V, 9-70) bilgi verilmiştir.

Kadı ('Abdu'l-Cabbâr –çev-), mezhep sapkınlığını inceleyen bu iki kişiye gönderme yaparak dokuz kişiden oluşan "düalistlerin reislerinin" listesini vermiştir: 'Abdu'l-Kerîm b. Ebi'l-'Avcâ', düalist en-Nu'mân, Ebû Şâkir ed-Daysanî, İbn Tâlût, İbn Ahî Ebî Şâkir (Ebû Şâkir'in yeğeni), 'Abdullâh b. el-Muqaffa', Beşşâr (b. Burd), Ğassân er-Ruhâvî (Edesse'li) ve Hammâd 'Acrad (*a. g. e.*, V, 9).

Daysanî olarak belirtilen Ebû Şâkir'in ve Manici olarak tanınan Ğassân er-Ruhâvî'nin dışında diğerleri yani İbn Ebi'l-'Avcâ', en-Nu'mân, Ebû Şâkir'in yeğeni ve özellikle İbn Tâlût

(*a.g.e.*, V, 19), her biri düalist genel çerçevede kendi tezini oluşturmuş mütekellimler, üstadlar (*ru'esâ'*) olarak sunulmuşlardır. Bu tezlerin kısa bölümleri aktarılmıştı (*a.g.e.*, V, 20, 21, 69, 70); fakat Hammâd 'Acrad ve Ebû Şâkir'in yeğeni hakkında hiçbir şey aktarılmamıştır. Beşşâr'a atfedilen tezler, düalist bir yöne sahip değildir. 'Abdu'l-Cabbâr'ın kaynaklarında, özellikle de Nevbakhtî'nin kitabında, bu düalistler arasında var olan fikir ayrılıkları aktarılmıştı; fakat asıl amacı, bilgilendirmek değil de çürütmek olan Kadı, bunları tekrarlamaya ihtiyaç duymamıştır.

Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün bu listede yer almamasına şaşırmaktayız. III./IX. asrın ortalarından itibaren Ebu'l-Huzeyl'in ve yeğeni İbrâhîm en-Nazzâm'ın bu muhâlifi hakkında Mu'tezile rivâyetleri ortalıklarda dolaşıyordu. Bu rivâyetlerin bazı parçaları Kadı'nın eserinde (*Fadl*, 258), el-Murtadâ'nın kitabında (*Emâlî* I, 144), *Fihrist*'te (204), İbnu'l-Cevzî'nin *Telbîs*'inde (50-51) göze çarpmaktadır; *Târîkh Bağdâd*'ın yazarı, bu rivâyetlere gönderme yapmaktadır (IX, 303).

Kadı ve el-Murtazâ, bu grubun başka üyelerini zikretmişlerdir: Birincisi Basra'da Mu'ammer b. 'Abbâd ile tartışan "mülhid" İshâq b. Tâlût (*Fadl*, 267) ve ikincisi Ebu'l-Huzeyl ile polemik yapan "Manici" Nu'mân (*Emâlî*, I, 181).

d. İbnu'n-Nedîm

Mezhep sapkını bu *mütekellim* grubu, Fihrist'te verilen *zındîq* listesinde de göze çarpmaktadır (s. 401).

Bu "heterojen" listeyi anlayabilmek için ilk başta *zındîq* kelimesindeki anlamsızlığı vurgulamak gerekmektedir; çünkü yazara, birbirine bu kadar yabancı olan kişileri tek bir listede toplamasını sağlayan şey, muhtemelen her birinin *zındîq* ünvanını taşımış olmasıdır. "*Zındîq*" kelimesi yerine "kriptomanici" kelimesini kullanmak, yazarın kendisinin zorunlu koştuğu keyfi bir yorumdur ve bu farklı kaynaklardan ileri gelmemektedir. Onun listesi, farklı kaynaklardan gelen birçok –en azından beş- rivâyetin özetidir.

Birincisi Ca'd b. Dirhem, Mervân b. Muhammed (ve âilesi) ve Khâlid el-Qasrî ile ilgilidir; tarihsel ve geleneksel râvîler tarafından yayılmıştır. Khâlid el-Qasrî, uzun zamandır birinci grubun yazarlarında yarı putperest, günahkâr ve "pis bir yabancı Hristiyan'ın oğlu" olarak geçiyordu. Cehmîliğin sembolü olan Ca'd b. Dirhem, ikinci grup tarafından ölümünden bir asır sonra *zındîq* olarak kabul edilmişti. O dönemden daha önce "Ca'dî" sıfatını taşıyan Mervân b. Muhammed, otomatik olarak 'Abbâsî yazarlarda "zındık Ca'dî" olmuştur.

İkinci rivâyet grubu ibâhî şâirlerle ilgilidir. Edebî bir literatürdür; bundan daha ileride bahsedeceğiz.

Ebû 'Îsâ el-Varrâq'ın, Mu'tezilî Ebu'l-'Abbâs en-Nâşi'in ve el-Ceyhânî'nin söz konusu olduğu üçüncü rivâyet grubu daha geç ortaya çıkmıştır ve diğerlerinden bağımsızdır.

Siyâsî kişilerle –Bermekîler, el-Fadl b. Sehl ve kardeşi Hasan, el-Me'mûn ve İbnu'z-Zeyyât- ilgili olan dördüncü rivâyet grubu, herhangi bir değere sahip olmayan halk dedikodularını bir araya toplayan kısa bir metindir.

Burada bizi ilgilendiren sonuncu rivâyet grubu, *mütekellim*ler, "reîsler", düalizm taraftarı eserler ve reddiyelere cevap yazanlar olarak sunulan bizim mezhep sapkınlarımızla ilgilidir. Bu kişiler şunlardır: İbn Tâlût, Ebû Şâkir, İbn Ahî Ebî Şâkir (Ebû Şâkir'in yeğeni), İbnu'l-A'mâ (veya el-A'dâ) el-Harîrî (veya Harîzî), Nu'mân, İbn Ebi'l-'Avcâ' ve Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs. Gördüğümüz gibi bu listeyle *Muğnî*'nin listesi arasındaki paralellik açıktır. *Fihrist*'in kaynağıyla Nevbakhtî'nin kaynağının ortak bir köke sahip olması büyük bir olasılıktır. Burada mezhep sapkınlığını inceleyen bir kaynak söz konusu olduğu açıktır. İbnu'n-Nedîm'in, "Düalistler ve düalist öğreti lehine" olan *mütekellim*ler tarafından yazılan apolojiler hakkındaki gözlemi, asıl kaynakta bu *mütekellim*lerin "Manici" olarak değil de 'Abdu'l-Cabbâr'ın kaynağında olduğu gibi "düalist reisler" olarak adlandırıldıklarını düşündürmektedir.

2. Mezheb sapkınlığı temalarına ilişkin kaynaklar

Bu mezhep sapkını *mütekellim* grubundan zındıklığı evrensel olarak temsil eden üç isim daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır: İbnu'l-Muqaffa', İbn Ebi'l-'Avcâ' ve Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs. Meymûn el-Qaddâh ile karıştırılacak olan Ebû Şâkir'in dışında diğerlerinin adı hiç geçmez olmuştur. Kara efsanenin içine girmiş, İslâm'ın bünyesinde ahlâksızlığın eylemi olarak zındıklığın sembolü haline gelmiş üç mezhep sapkınımız, tarihsel kişiler olmaktan çıkıp bu temalara ilişkin özel kaynaklarda mezhep sapkınlığı temalarıyla özdeşleştirilmiştir. Bu kaynaklardan diğer bölümlerde bahsedeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

ZINDIKLIK VE TEVHÎD İHTİLAF VE ELEŞTİRİ

I- Ortam ve kişiler

1. İmâmî rivâyetler

a. İbn Ebi'l-'Avcâ'

Bu kişi İmâmiye rivâyetlerinde birinci rolü oynamaktadır. Müslüman âlimlerin tartışmaktan kaçındıkları korkunç bir polemikçi olarak sunulur. Tezlerini kabul etmiş dostları ve takipçileri (*ashâb*) vardır. Hasan el-Basrî'nin öğrencisi olmuştu; fakat onun *cebr* ve *qader* konusundaki tereddütlerinden dolayı hayal kırıklığına uğramış ve *tevhîd*den uzaklaşmıştır, yani başka bir deyişle imanını yitirmiş ve kâfir olmuştur. Bununla birlikte sosyolojik açıdan Müslüman kalmıştır. Bu yüzden dostlarıyla birlikte mü'minleri alaya almak için hac döneminde Mekke'ye gidermiş.[1] Ona göre kutsal kente yolculuk yapmak ülkenin bir geleneği, bedenin bir alışkanlığı ve aynı zamanda bir eğlencedir; çünkü "Müslümanların başlarını kazıttırmalarını ve deliler gibi taş atmalarını seyretmek

[1] İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 253 ve aynı yazarın *Emâlî*, 552.

eğlencelidir." der İbn Ebi'l-'Avcâ'.[2]

Demek ki II./VIII. asrın ikinci çeyreğinde, Hac döneminde, Medîne'den Hac görevini yerine getirmek için Mekke'ye gelen *İmâm* ile mezhep sapkını burada karşılaşıyorlarmış.

İlk karşılaşmada mezhep sapkının yanında dostu İbnu'l-Muqaffa' bulunmaktadır;[3] *İmâm*ı tanıyan ve saygı duyan el-Muqaffa'nın tersine İbn Ebi'l-'Avcâ', o dönemde son yıllarını yaşayan Ca'fer'i tanımıyordu. İbnu'l-Muqaffa', ne kadar Ca'fer'e karşı saygı duysa da inananları küçümsemektedir; arkadaşlarına "orada oturan *şeykh* hâriç" (*imâm*) oradakilerin hiçbiri insan sıfatına layık değildir, demiştir. İbn Ebi'l-'Avcâ', onun ortaya koyduğu bu ayrıma karşı çıkar ve bunun gerçek olup olmadığını teyid etme isteğini gösterir. İbnu'l-Muqaffa' ilk önce onu vazgeçirmeye çalışır: "Seni, fikirlerinden alıkoymasından endişe ediyorum" der ve caydıramayacağını fark edince ona, *İmâm* ile sohbet ettiğinde dikkatli olmasını öğütler.

Henüz mezhep sapkını ağzını açmadan *İmâm*, o grubun sahip olduğu fikirleri bildiği için ona şöyle der: "Eğer bunlar gibisi (hacılar) varsa –ki böyledir- onlar kurtulmuş siz ise perişan olmuşsunuzdur; fakat sizin dediğiniz gibiler varsa –ki sizin dediklerinizden yoktur- onlarla aynı durumdasınız." *Zındîq* buna itiraz eder: "Fakat biz de onların inançlarına sahibiz!" –Hayır, diye cevap verir *İmâm*, onlar din gününe, cezaya ve mükâfata, göğün boş olmadığına ve tek bir ilaha inanırlar; oysa siz göğün boş ve ıssız olduğunu düşünürsünüz..." Düşüncesinin biraz açığa çıkmasından cesaret bulan mezhep sapkını, *imâm*la Allah'ın varlığı hakkında tartışmaya başlar.

"Âlim"in delilleri *zındîq* için iknâ edici gelmemiştir, yine de zındığımız dostlarının arasına döndüğünde ateşli bir Şî'î gibi muhâlifine övgüler yağdırır: "Ey İbnu'l-Muqaffa'! Eğer

[2] A.y., *Tevhîd*, 298; Kuleynî, *Kâfî*, I, 78.
[3] Bu dostluk, tarihsel açıdan mümkündür fakat başka kaynaklarca te'yid edilmemiştir.

bu âlemde dilediğinde tecessüd edebilecek ve dilediğinde görünmez mânevî halde kalabilecek bir mânevî varlık varsa, bu kişi kuşkusuz Ca'fer'dir. Allah hakkındaki sözleri öylesine güçlüydü ki sanki bir an O'nu gözlerimin önünde görür gibi oldum."[4]

İkincisinde mezhep sapkını, gelip *İmâm*ı bulur ve ona şöyle der: "Öksürmek ihtiyacı duyduğunda insan öksürmeli!", yani *İmâm*a zor sorular soracağını söylemek ister. Uzun kafiyeli bir cümleyle, Fâtımâ'nın oğluna sorar: "Ne zamana kadar bu samanı ezeceksiniz (*tavâf*a gönderme yapmaktadır), bu taşa sığınacaksınız (Haceru'l-esved), tuğla ve topraktan inşâ edilmiş bu eve (Kâ'be) tapacak ve etrafında korkmuş develer gibi dönmeye devam edeceksiniz? Düşündüğümüzde bunu (ibâdeti) oluşturanın ne akıllı ne de bilge olduğu anlaşılır. Bize açıkla, bunun kaynağında atan (Peygamber) mı var?" ve tartışma başlar; Hacc'ın ve aynı zamanda Allah'ın varlığının kanıtlanması söz konusudur.[5]

Ertesi gün mezhep sapkını, kendisinin kullandığı kelimelerle "Allah'ın Peygamberi'nin oğlunu" görmeye gelir; Ca'fer ona şöyle der: "Çok ilginç, bir yandan Allah'ın varlığını inkâr ediyorsun, diğer yandan da bana Allah'ın Peygamberi'nin oğlu diye hitab ediyorsun." O da bunun bir konuşma tarzı olduğunu söyler. Tekrar tartışma başlar; bu kez tartışılan konu yaratılış ve âlemin ârızîliğidir (*hades el-'âlem*); ki mezhep sapkını bunu kabul etmemektedir. Fakat bu kez soruları soran *İmâm*dır. Bu tartışma, mezhep sapkınının bazı dostlarının İslâm dinine girmesiyle son bulur.

Üçüncü gün, İbn Ebi'l-'Avcâ' tekrar *İmâm*ın huzuruna gelir: "Bugün soru sorma sırası bende" der. Bir önceki gün gibi soruları cisimlerin ârızîliği (*hades el-ecsâm*) hakkındadır.

Ertesi yıl *İmâm*, yine Mekke'de mezhep sapkınıyla karşılaşır. *Zındîq* iyi bir Şî'î gibi *İmâm*a seslenir: *"Seyyidim ve mev-*

[4] *A.g.e.*, I, 74-76; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 126-127.
[5] *A.g.e.*, 253-254; a.y. *Emâlî*, 552-553; Kuleynî, *Kâfî*, I, 125-126'da yalnızca bir bölüm.

lâm!" O an *İmâm*ın bazı arkadaşları, İbn Ebi'l-'Avcâ'nın iman ettiğini sanırlar. "O bunu yapamayacak kadar fazla kör; Müslüman olmamıştır." diye cevap verir *İmâm*, bu kişiyi kutsal kentte görünce. "Burada ne arıyorsun?" diye sorar. *Zındîq*, alışkanlık olduğu ve görgü kurallarından dolayı hacca geldiğini ve "başını tıraş etmek ve taş atmak" gibi çılgınca hareketleri görmenin çok eğlenceli olduğunu cevap olarak verir. Fakat *İmâm*la tartışmak istediğini belirttiğinde *İmâm* hızlı bir hareketle elinin üzerindeki kıyafeti çıkarır ve ona şöyle der: "Hacda kavga olmaz." (Kur'ân, 2/197) ve ona tekrar aynı seçeneği sunar. Aynı anda *İmâm*ın sihirli hareketinin neticesi gibi mezhep sapkını kalbinde bir sızı hisseder, birkaç ay sonra da bu sızıdan ölür.[6]

*İmâm*la yaptığı bu yıllık karşılaşmaların dışında İbn Ebi'l-'Avcâ', Kûfe'de Hişâm b. el-Hakem ve Mu'min et-Tâq ile ilişki içindedir.[7] Hişâm b. el-Hakem ile sohbet ederken Kur'ân'da iki âyetin arasındaki tezatı fark eder.[8] Mu'min et-Tâq ile yaratılış hakkında sohbet eder.[9] Bu sorulara cevap bulmak için iki İmâmî, üstadlarına başvururlar ve mezhep sapkını da "Bunlar Hicaz'dan getirilmiş cevaplardır" der.

b. 'Abdu'l-Melik el-Masrî

Zındîq 'Abdu'l-Melik el-Masrî, Ebû 'Abdullâh, Allah'ın yerine *ed-dehr*'i (zaman) koyan bir dehrî olarak bilinir. Ca'fer'i bulma niyetiyle Mısır'dan ayrılır ve Medîne'ye gelir; fakat Ca'fer'i bulamadığı için hac yapmak üzere Mekke yoluna çıkar, "dış" görünüşüne göre o bir Müslüman'dır. *Tavâf* esnasında iki 'Abdullâh karşılaşırlar. Hişâm b. el-Hakem'in ve Humrân b. A'yan'ın da şâhid oldukları tartışma, zındığın inanmadığı Allah'ın varlığını konu alır. Bununla beraber tar-

---

6 *A.g.e.*, I, 76-78; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 296-298. Aslında bu mezhep sapkını Ca'fer'in ölümünden yaklaşık on yıl sonra ölüm cezasına çarptırılacaktı.

7 Hişâm ile İbn Ebi'l-'Avcâ' arasındaki ilişkiler hakkında bkz. daha ileri s. 295.

8 Meclisî, *Bihâr*, IIIL, 225, Kuleynî'ye, *Kâfî*, gönderme yapmaktadır; fakat bu rivâyeti yayınlanmış olan *Kâfî*'de bulamadık.

9 Kaşşî, *Ricâl*, 125.

tışmanın sonunda dehrî, İmâmiye'ye girer.[10]

c. Daysanîler; Ebû Şâkir ve 'Abdullâh

Kökenleri Müslüman olduğu için Mekke'ye gidebilen diğer iki şahsın tersine, zındıklıkla nitelendirilen ve her zaman dinlerinin ismiyle hitâb edilen Ebû Şâkir ve 'Abdullâh, anladığımız kadarıyla Medîne'de veya Irak'ta bulunan Hişâm b. el-Hakem'in aracılığıyla "imâm"la görüşmüşler. Ebû Şâkir iki kez, Hişâm'dan Ca'ferle ilişki kurmasını rica eder. Daysanî, kafiyeli ve tumturaklı bir cümleyle "asillerin oğlu"ndan bir kez Allah'ın varlığına[11] ve bir diğer sefer de âlemin ârızîliği hakkında kanıtlar getirmesini ister. O sırada odanın içinde bir çocuk bir yumurtayla oynamaktadır. İmâm yumurtayı eline alır ve sorusuna cevap olarak Daysanî'ye, bu cismin akıllıca yapılmış olmasının Allah'ın varlığını gösterdiğini söyler. Bu kanıtı Daysanî kabul etmez: "Güzel konuştun; fakat sen de iyi bilirsin ki bizler sadece beş duyumuzla algıladığımız şeyleri kabul ederiz".[12]

Hişâm'ın bir tanıdığı olan Daysanî 'Abdullâh'a gelince, Hişâm'a, *mütekellim*lerce kavramların sınıflandırma yöntemini bilmeyen çömezlerin bir oyunu olarak kabul ettikleri soruyu sormuştur: "Kâdiri mutlak olduğunu söylediğin Allah'ın yumurtayı büyütmeden veya âlemi küçültmeden âlemi yumurtanın içine sığdırabilir mi?" Bu soruyu daha önce İblîs, Hz. Îsâ'ya sormuştur.[13] Hişâm, bu soruya cevap bulmak için, aslında *İmâm*a gidip cevabı almak için 'Abdullâh'tan bir süre ister. *İmâm*, gözün yumurtadan çok daha ufak olmasına rağmen bütün âlemi kucaklayabildiğini

10 Kuleynî, *Kâfî*, I, 72-74; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 294-295.

11 *A.g.e.*, 290.

12 *A.g.e.*, 292-293.

13 *A.g.e.*, 127, 'Îsâ, Tanrı'nın her şeyi yapacak güçte olduğunu söyler; sorunun sorulduğu 'Alî, 'Îsâ'nın verdiği cevabı verir; fakat bu olayın imkansız olduğunu ekler; *A.g.e.*, 130. İbnu'r-Râvendî, muhtemelen *Kitâbu't-Tevhîd*'inde bu sorudan bahsetmektedir, Eş'arî, *Maqâlât*, 572; Eş'arî, onu, insanların zihinlerini karıştırmak için bu meseleyi icat etmekle suçlamaktadır.

söyler. Hişâm'ın, sorduğu sorunun cevabını Ca'fer'den aldığını öğrenen Daysanî 'Abdullâh, İmâm'ın kapısına koşar ve ona şöyle der: "Ey Muhammed'in oğlu Ca'fer, Allah'ını bana tanıt!" (*dullanî 'alâ ma'bûdî*). *İmâm*, zikrettiği yumurta örneğini genişletir. Ebû Şâkir'in tersine Daysanî 'Abdullâh, düşündükten sonra üç şehadeti getirir.[14]

d. Adı bilinmeyen zındîq

Burada söz konusu olan düalist bir zındıktır; çünkü diyalogun başında bu noktaya parmak basılmaktadır. Soruları, Allah'ın varlığı, isimleri ve nübüvvetin kanıtlanması ile ilgilidir. Bu tartışmanın yapıldığı yer belirtilmemiştir.[15]

2. Tevhîd el-Mufaddal'*da*

Kitaba eklenen girişte el-Mufaddal şunları söyler: "Medîne'de Peygamber'in mezarının yanında, İslâm'ın kurucusunun değeri ve zaferi üzerinde tefekkür ederken İbn Ebi'l-'Avcâ' ve bir dostu, beni fark etmeden yan tarafa oturdular ve sohbet etmeye başladılar. İlk önce, Peygamber'den fetihçi bir yasanın (*nâmûs*) kurucusu büyük filozofu olarak saygıyla bahsettiler; sonra dinin temeli ve eşyanın başlangıcından söz ettiler; bu konuda İbn Ebi'l-'Avcâ', ne yaratılışın (*san'a*) ne de kaderin (*tedbîr*) var olduğunu savunmuştu; ona göre, "Ezelî olan âlem, başıboş bir şekilde kendi başına terk edilmiş haldeydi, bir dış etkenin müdahalesi olmadan eşyalar kendiliğinden vardı (*tetekevvan min zâtiha*). İşte âlem ezelden beri böyleydi ve ebedî olarak da böyle kalacaktır."[16]

3. Kitâbu'l-Helîlece'*de*

Bu kitapta Şî'î mistikleştirmeden çok uzağız. Övgülü ke-

---

14 Kuleynî, *Kâfî*, I, 79-80; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 122-123; Tabersî, *İhticâc*, II, 71-72; bu son yazar, Ebû Şâkir yerine 'Abdullâh'ı koymuştur.

15 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 243-250; Kuleynî, bu konuşmanın bazı bölümlerini aktarmıştır, *Kâfî*, I, 80-81, 83-85, 109, 168.

16 *Tevhîd el-Mufaddal*, 57.

limeler, kafiyeli cümleler ve basmakalıp cevaplar bu eserde hiç yoktur. Şî'î yazarın düşüncelerini geliştirmesine izin vermediği biraz önce zikrettiğimiz zındıkların tersine, buradaki Hintli hekim, anlaşıldığı kadarıyla Bağdâd'da vuku bulan müzâkere boyunca diyalektikçi rolünü yerine getirmektedir. Hekim yazarın yakından tanıdığı birisidir ve iki adam daha önce birlikte birçok kez sohbet etmişlerdir. Hintli, *min ehli'l-inkâr* dinine mensup olarak, yani (*tevhîde*) inanmayanların dininden birisi olarak tanıtılır.[17] Bu din, göründüğü kadarıyla, Hintli bir dindir çünkü hekim birçok kez Hintçe konuşur[18] ve bir kez de kendi dini üzerine yemin eder.[19]

Bir gün, Hintli hekim, yazarın ihtiyacı olan bir ilacı hazırlamak için bir bitkiyi[20] rendelerken –eserin adı buradan gelir–, sohbetleri başlar veya daha doğrusu devam eder. Bu şifalı meyveyi rendelerken hekim görüşlerini arz eder: "Âlem ezelîdir; insanlar, ağaçlar gibi hep var olmuşlardır ve var olmaya da devam edeceklerdir; bir nefs doğarken bir diğeri yok oluyor; sahip olduğunu düşündüğün Allah hakkındaki bilgin, hiçbir kanıtı temel almayan asılsız bir tahminden başka bir şey değildir; bu daha çok çocukların âilelerinden ve küçüklerin de büyüklerden aldıkları bir inançtır; var olan her şey, beş duyuyla algılanabilir: Görme, işitme, koklama, tat ve dokunma; bilginin merkezi olan kalb yalnızca bu beş duyuyla bilebilir. Fakat duyularımın hiçbiri bir yaratıcının varlığını hissetmedi ve bana göre duyularımın algılamadığı şey yoktur."[21]

Kendisiyle tutarlı olan Hintli, sohbet esnasında maddî eşyaların varlığıyla ilgili olarak birçok şâhidin tanıklığı olsa bile bu "haber"in (*el-khaber*) değerini kabul etmeme durumun-

17 *Helîlece*, 153.
18 *A.g.e.*, 170.
19 *A.g.e.*, 170.
20 Erik büyüklüğünde olan bu meyvenin tıptaki kullanımı için bkz.: W. Schmuker, *Die pflanzliche und mineralische Materia Medica im Firdaus el-Hikma des Tabarî*, Bonn, 1969, s. 522-523.
21 *Helîlece*, 153-154.

da bulur kendini. Göz önünde bulunan eşya, yani burada ilaç için kullanılan meyve, ona göre, başka mekanlarda bu meyvelerden bulunmasını kanıtlamamaktadır.[22]

Sohbet esnasında Hintli hekim, ilimlerin, tıbbın ve özellikle astrolojinin kökeniyle ilgili fikirler ileri sürer. Ona göre, bu köken Müslüman yazarın savunduğu gibi ilâhî değil de tamamen beşerîdir.[23]

Fakat Müslüman yazar, onun öne sürdüğü marifet tezine saldırır ve tezlerini teker teker reddetmek durumunda bırakır. Son olarak Hintli hekim *şahâdet* getirir.[24]

Hintli hekimin algılanır bilgi ve *"khaber"* hakkındaki tezleri, mezhep sapkınlığı literatüründe Hint dininden olan Sümeniyyelere atfedilir.[25] Hintlinin başka görüşleri de Barâhimelere atfedilir.[26] Sümeniyyeler veya daha doğrusu tezleri, Mu'tezile rivâyetlerinde de göze çarpar.

4. Mu'tezile rivâyetleri

Bunlar, çok nadiren teolojik içerikte olan kısa anekdotlardır. Bir yandan Vâsıl, Ebu'l-Huzeyl ve en-Nazzâm ve diğer yandan Sümeniyyeler ve Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, İbn Tâlût ve Nu'mân b. el-Munzir gibi zındıklar arasında vuku bulan müzâkerelerin kısa özetleridir bunlar.

Vâsıl dolaylı bir şekilde Sümeniyyelerle tartışmıştır. Emevîler'in son döneminde Sümeniyyeler Khurâsân'da, ilâhiyatçı Cehm b. Safvân (öl. 129/746) ile karşılaşmışlardır. Sohbet esnasında Hintli hekim gibi bilginin algılanır bilgiyle sınırlı olduğunu savunmuşlardır. "Hangi duyunla Tanrıyı bilebildin?" diye sormuşlardı Cehm'e. Demek ki Tanrın bilinemez?

---

22 *A.g.e.*, 156.
23 *A.g.e.*, 170, 180, 181, 182, 184.
24 *A.g.e.*, 192.
25 D. Gimaret, *Bouddha*, 292-303.
26 P. Kraus, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das *Kitâb az-Zumurruz* des Ibn al-Râwandî", in: *RSO*, C. 14 (1934), 93-129, 335-379, s. 107.

Cehm biraz müşkül duruma düşmüş[27] ve bunun cevabını Vâsıl'a sormuştur. Cevaptan memnun kalan Sümeniyyeler, Mu'tezile âliminin "eli üzerine" İslâm'a girmek için Basra'ya koşmuşlardı.[28]

Ancak *Ağânî*'nin yazarının aktardığı bir rivâyete göre bu dönemde Basra'da Sümeniyye dinine girenler de olmuştur. Ezd'li bir Arap olan ve Basra'nın altı *mütekellim*inden (diğerleri şunlardır: Vâsıl, 'Amr b. 'Ubeyd, Beşşâr b. Bürd, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs ve İbn Ebi'l-'Avcâ') biri olan Cerîr b. Hâzim, zikredilen kişilerle uzun uzun tartıştıktan sonra Sümeniyye tezlerini kabul etmiştir.[29] Başka bir deyişle Cerîr b. Hâzim, Allah'ın varlığını görünmez olduğu için inkâr etmiştir.

Daha sonra Mu'tezilîler Sümeniyyelerle karşılaşmışlardır; bu karşılaşma Sind'de vuku bulmuştur. Bu bölgenin kralı, er-Reşîd'den İslâm hakkında bilgi verebilecek bilgili bir Müslüman göndermesini istemiştir. *Cedel*e düşman olan halîfe ona bir *muhaddis* göndermiştir. Anekdota göre, kralın yanında bir Sümenî bulunuyormuş ve bu kişi zavallı hadisçiye 'Abdullâh'ın Hişâm b. el-Hakem'e sorduğu soruya benzer bir soru sormuş: "Kudretinin mutlak olduğunu iddia ettiğin Rabb'in kendine benzer başka bir Rabb yaratabilir mi?" Böyle bir durumda *e'ûzü bi-llah* diyen hadisçi yasaklanmıştır. Fakat bir Mutezîlî çocuk bile bu meseleyi çözebilirdi: Er-Reşîd, *tevhîd*i savunmak için oraya bir Mu'tezilî *mütekellim* göndermek durumunda kalmıştır.[30]

---

27 Gelenekçi bir versiyona göre Sümeniyyelerin sürekli itiraz etmelerinden sıkılan Cehm, Hristiyan zındıklardan ilham alarak Tanrı'nın gayri-maddî (*ta'tîl es-sifât*) oluşu tezini ifade eder, bkz. bir sonraki bölüm, s. 198.

28 İbnu'l-Murtadâ, *Tabaqât*, 34; 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, 165; söz konusu olan düalistlerdi.

29 *Ağânî*, III, 146-147.

30 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, çocuksu bir şekilde bu soru anlamsız, der; çünkü Tanrı kavramı yaratılmış bir eşyaya uygulanamaz. Halîfe'nin gönderdiği Mu'tezilî, Mu'ammer b. 'Abbâd'dı; Mu'tezilî hikâyeye göre dönüş yolunda Sümenîler tarafından zehirlenmiştir. İbn Hazm, *Fisâl*, IV, 194, Mu'ammer, Bağdâd'da gizlenirken ölmüştür. Başka bir Mu'tezile hikâyesine göre er-Reşîd, Ebû Kelde (veya Khalde)'yi göndermiştir; 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, 268. Son olarak Daysanî 'Abdullâh meselesi gibi Sümenî meselesinin de İbnu'r-Râvendî'nin kitabı *Kitâbu't-Tevhîd*'de bulunduğunu söyleyelim, Eş'arî, *Maqâlât*, 572.

Başka rivâyetlere göre Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, Ebu'l-Huzeyl'e karşı bazen düalizmi bazen de en radikal septisizmi savunmuştur. *Kitâbu'l-Ağânî*'nin daha önce zikrettiğimiz efsânesine göre, Sâlih, Vâsıl döneminde düalizmi kabul etmiştir; fakat Mu'tezile anekdotu bunu farklı aktarmaktadır. Bir sohbet esnasında Mu'tezilî, Sâlih'e şunu sorar: "Ey Sâlih, neyi seçtin? –Allah'a bana doğru seçimi ilham etmesi için dua ettikten sonra iki (Tanrı) öğretisini kabul ettim, diye cevap verir düalist. –Bu iki (Tanrı)dan hangisi sana (bu seçimi) ilham verdi, annen ölesi! diye karşılık verdi Mu'tezilî üstad o an."[31]

Başka bir seferinde Ebû Huzeyl'in karşısında yenik düşen (aslında her rivâyette hep yenik düşen) Sâlih, Mu'tezilî'nin diyalektikçi becerisinin uzun bir övgüsünü yapar.[32]

Başka bir anekdotta, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, ne öbür dünyaya ne de ma'rifetin geçerliğine inanan septik bir *mütekellim* ve bir dehrî olarak sunulmuştur. İnsanın hayatı bir bitkininkiyle aynıdır, diye savunur. Mu'tezilî onun oğlunun ölmesi üzerine baş sağlığı dilemeye geldiğinde, "Eğer senin öğretin buysa, senin neden bu kadar üzüldüğünü anlamıyorum." der. "Üzülmemin nedeni (ölen oğlunun) *Kitâbu'ş-şukûk*'u (Şüphelerin Kitabı) okumadan ölmesidir; bu kitap, okurunu var olanın gerçekten var olmadığına inandıracak kadar var olandan kuşku duymaya ve var olmayanın da gerçekten var olduğuna inanmaya götüren bir kitaptır!" der, Sâlih. Mu'tezilî âlim de, "O zaman sen de, bu tezini temel alarak, gerçekten ölmüş olan oğlun ölmemiş gibi ve aslında okumadığı kitabını da okumuş olarak kabul et!" diye cevap verir.[33]

Ebu'l-Huzeyl, Manici diye bilinen Nu'mân ile de tartışmıştır; tartıştıkları konunun âlemin ârızîliği olduğunu düşü-

31 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 140.
32 *A.g.e.*, I, 144; 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, 258.
33 Bu hadis hakkında bkz. ileri s. 313.

nebiliyoruz.[34] Bunun tersine Mu'tezile âlimi Mu'ammer b. 'Abbâd ile mülhid İshâq b. Tâlût'u Basra'da karşı karşıya getiren konuyu bilmiyoruz.[35]

II- Konular ve deliller

Fark ettiğimiz gibi tartışmaların temeli olan iki önemli konu, bir yandan Allah'ın varlığı ve diğer yandan âlemin ârızîliğidir (*hades el-'âlem*). Nübüvvet veya Kur'ân vahyi gibi başka konular da kısmen veya dolaylı bir şekilde tartışılmıştır. İlk önce zındıkların eleştirilerini ve tezlerini, daha sonra da aynı konularla ilgili Müslüman düşüncesini sunacağız.

1. Zındıkların eleştirileri ve tezleri

a. Allah'ın varlığı

Allah'ın varlığı meselesi iki şekilde ele alınmıştır: Bir yandan bu varlığın niteliği ve diğer yandan da onun varlığını nasıl algılayabileceğimiz meselesidir. Bu meseleye ilişkin üçüncü bir nokta da Allah'ın isimleriyle ilgilidir.

Zındıklar muhataplarına "Allah nerededir?" diye sorduklarında, o dönemde Müslümanlar arasında yaygın olan ilâh kavramına tekabül ediyor görünen maddî bir var oluştan zımnen bahsetmektedirler. Ca'fer es-Sâdıq, Hacc olayını savunmak için İbn Ebi'l-'Avcâ'ya bunun sadece Allah'a itaat etmek olduğunu söylediğinde, mezhep sapkını ona şöyle karşılık vermiştir: " 'Allah' derken mevcut olmayan birine gönderme yapmaktasın.[36] O gerçekten varsa neden kullarını ibâdete çağırmak için kendisini göstermiyor? Böylece inananlar arasında onun hakkında bir anlaşmazlık olmaz. Neden kendisinin görünmesine izin vermiyor ve elçiler göndermekle yetiniyor? Beşer ile doğrudan anlaşma yapsa onun varlığına inanmak daha kolay olurdu.[37] Müslümanlar onun

[34] El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 181; bkz. ileri s. 298.
[35] 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, 267; ; bkz. ileri s. 298.
[36] Kuleynî, *Kâfî*, I, 125; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 254.
[37] Kuleynî, *Kâfî*, I, 75.

her yerde hâzır ve nâzır olduğunu söylüyorlar; ama eğer gökteyse aynı zamanda yerde olamaz; ve yerdeyse aynı zamanda gökte olamaz."[38] Adını bilmediğimiz *zındîq* da bu tarzda bir karşı çıkışta bulunuyor: "Eğer Allah'ınız her yerde hâzır ve nâzırsa neden duâ ederken ellerinizi göğe doğru açıyorsunuz?"[39] Sümeniyyeler, Daysanî Ebû Şâkir ve özellikle Hintli hekim bu tezi savunmuşlardır: "Beş duyunun hiçbiri Allah'ı algılamıyor; demek ki Allah yok."

Allah'ın isimleri konusunda en geliştirilmiş eleştiriler, Manici apolojinin yazarına aittir; daha çok Allah'ın adâletini ve birliğini hedef almaktadır.

Bir yabancının şaşkın ve alaycı bakışıyla Manici, var oluşta iyiliğin ve kötülüğün sınırlarını iyi bir düalist olarak çizdikten sonra eleştirilerini ilâhî adâlete, yani tek olan Yaratıcı'yla yarattıkları arasındaki ilişkiye, Müslüman yazarların *et-tedbîr* olarak adlandırdıkları âlemin yönetimine çevirmiştir. Özellikle insanlarla kötü ilişkisine vurgu yaparak –bunu da monoteizmin tezatlarını göstermek amacıyla yapmış olabilirler- Allah'a karşı uzun bir sorgulama hazırlamıştır.

Manici kendi kendine şunları sormaktadır: Kendi elinin eserleri, sözünün muhâtabı ve rûhundan üflediği mahlûkatının, O'na karşı çıkmasını ve O'nun düşmanları olmalarını nasıl açıklayabiliriz? Öyle düşmanlar ki gönderdiği peygamberleri ve elçileri öldürüyorlar. Küfür onun öfkelenmesine (*esef*, Kur'ân 43/55) ve üzülmesine (*hasra*, Kur'an 36/30) neden oluyor, küçük bir azınlığın dışında hepsi düşmanına (Şeytan) uyuyorlar; öyle ki bunlar savaş ilan ediyorlar ve O da yeryüzünde savaşmak üzere atlar üzerinde silahlı meleklerini gönderiyor (Kur'ân 3/124-125; Bedir Savaşı'na gönderme yapmaktadır). Onların üzerlerine gökten gök cisimleri atıyor (Kur'ân, 72/8-9; 15/17-18; 33/7 vs., kayan yıldızlara –*şuhub*- gönderme yapmaktadır).[40]

---

38 *A.g.e.*, I, 126; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 254.
39 *A.g.e.*, 248
40 El-Qâsım b. İbrâhîm, *Redd*, 17, 22, 32, 33.

Demek ki Allah yarattıklarına iyi davranmıyor; hastalıklarla onlara çile çektiriyor, onları dilsiz ve kör bırakıyor (Kur'ân 47/23; 17/47);[41] onlardan öç alıyor ve onları yok ediyor (Kur'ân 26/172; 37/136; 27/51; 25/36);[42] insana muhâlifiymiş gibi meydan okuyor (Kur'ân 96/17-18); bir köyü veya eski bir halkı yendiği için böbürleniyor.[43] Diğer yandan bu halklarla alay ediyor (Kur'ân 2/15) ve onlara karşı stratejiler (*keyd*, Kur'ân 86/16; 68/45) ve kurnazlıklar (*mekr*, Kur'ân 10/21; 8/30; 3/54) ve tuzaklar (*khidâ'*)[44] hazırlıyor gizlice. Onlara karşı sergilediği tutum tezat teşkil ediyor ve devamlı değil; memnuniyetten öfkeye, dostluktan nefrete geçiyor; bazen onlara karşı merhametli davranıyor bazen de onlara bin bir dertle acı çektiriyor.[45]

Ne kadar kendisine kâdiri mutlak dense de Allah, silahlar olmadan düşmanlarını yenmeyi beceremiyor.[46] Melekler düşmanlarından birini yendiklerinde "Ben muzafferim" diyor (Kur'ân, 8/17); ama dostlarından biri (*velî*) bir düşmanı tarafından yenildiğinde "Onu sınadım" diyor.[47] Kısacası O kaprisli ve şiddet kullanan bir tanrıdır.

Aynı zamanda insan biçimindedir (antropomorf): Bir tahta oturuyor, "Sonra yaklaştı, (yere doğru) sarktı; iki yay uzunluğu kadar yahut daha az kaldı." (Kur'ân, 53/8-9), başka meleklerle çevrelenmiş (Kur'ân, 39/75) sekiz melek O'nu taşıyor (Kur'ân 69/17).[48]

Adı bilinmeyen düalist, Allah'ın "memnûniyeti" ve "öfkesi", aynı zamanda tahta oturması konusunda benzer eleştiriler ortaya koyuyor.[49]

---

41 *A.g.e.*, 22-23.
42 *A.g.e.*, 24, 39.
43 *A.g.e.*, 31.
44 *A.g.e.*, 37-38.
45 *A.g.e.*, 39.
46 *A.g.e.*, 25.
47 *A.g.e.*, 20.
48 *A.g.e.*, 35-36.
49 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 247-248.

Hintli hekim de Allah'ın varlığını kabul ettikten sonra şu itirazda bulunmuştur: "Ölümcül zehirleri Allah'ın yarattığına şüphe duyuyorum; çünkü insanlar onun kullarıdır ve dolayısıyla onların zararına olacak şeyleri yaratmaz."[50]

Manici eleştiri, kötülük ilkesinin varlığını absürdlük yoluyla yapılmış bir kanıtlamadır. Bu ilke olmazsa monoteizmin vardığı tezatlara ve saçmalıklara varılır. Dehrî zındıklar, bu noktada Manici eleştiriyle hemfikirler; fakat bunu âlemin âdil veya kâdiri mutlak olarak kabul edilen bir Tanrı tarafından yaratılmadığını ispatlamak için değil de âlemin tesadüfe bırakıldığını (*ihmâl*) veya daha sonra astrologların Kaderi –ki inananlarda bile bu Tanrı ile âlem arasına girmektedir- olacak ve eski Arapların zamanı olan *dehr*in determinizmine tabi olduğunu ispatlamak için kullanmışlardır.

b. Âlemin ârızîliği

Zındıklar, âlemin ezelî olduğu yani yaratılmadığını savunmaktadırlar. Ebû Şâkir, es-Sâdıq'tan âlemin ârızîliği konusunda kanıt getirmesini ister. İbn Ebi'l-'Avcâ', cisimlerle ilgili olarak aynı meseleyi gündeme getirir. *Kitâbu't-Tevhîd el-Mufaddal*'daki girişe göre, âlemin yaratılmadığını, ezelden beri var olduğunu ve ebediyen var olacağını, eşyanın bir dış etken olmadan var olduklarını savunur;[51] başka bir rivâyete göre bu fikrini, kendiliğinden olan nesillerle açıklar.[52] Hintli hekim, âlemin ezelî olduğunu savunur (*lem yezel*) ve insanların da bitkiler gibi çoğaldıklarını savunur.[53]

Manici yazar, yokluktan yaratılış fikrini de eleştirir. "Başlangıçta Allah yalnız mıydı? Onunla birlikte hiçbir şey yok muydu?" diye kendi kendine sorar.[54] (Müslümanlar) Allah'ın yoktan her şeyi kendi elleriyle yarattığını savunuyorlar

---

50 *Helîlece*, 192.
51 *Tevhîd el-Mufaddal*, 57.
52 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 295-296; Kaşşî, *Ricâl*, 125.
53 *Helîlece*, 153.
54 El-Qâsım b. İbrâhîm, *Redd*, 16.

(Kur'ân 38/75; 36/71, Allah elleriyle insanı yarattı) diye yazdıktan sonra da, elin açılması ve kapanması Allah'tan başka bir şeyin varlığını kabul edersek anlamlıdır, diye itiraz etmiştir.[55] Aynı itirazı olma fiili (*Kun!*) konusunda da yapar (Kur'ân 3/47, 59; 6/73; vs...); ancak var olan bir şeye *"kun!"* denebilir; bir şeyin yoktan yaratılması akıl almazdır ve akıl almaz olan da mümkün değildir (*muhâl*), diye sonuca bağlar.[56]

Bu konuda dehrî zındıklarla Manici arasındaki fark, başlangıç noktasında yatmaktadır. Manici yazar, birinin –yani kötü olanın- maddeyle özleştirildiği iki ilkenin ezeli teziyle uyumlu olmayan *ex nihilo* yaratılış fikrine karşı çıkmıştır. İbn Ebi'l-'Avcâ' ve Hintli hekim için âlemin ârızîliği fikrinin inkârı, Allah'ın varlığının inkârını takip eder.

c. Nübüvvet

Nübüvvetin teorik delillendirilmesi ve özellikle de Muhammed'in peygamberliğinin sahihliğinin tarihsel kanıtlarla kanıtlanması, *İsbât*'ın, *Tesbît en-nubuvve*'nin, *'Alâmât*'ın, *A'lâm*'ın ve *Delâ'ilu'n-nubuvve*'nin konularını teşkil etmektedir. Daha önce söylediğimiz gibi Muhammed b. el-Leys'in *Cevâb* adlı eseri, bir nübüvvet incelemesidir. Zındıkların eleştirilerini sunmadan önce, Müslümanların, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sahihliği konusunda ileri sürdükleri kanıtları kısaca gözden geçireceğiz.

Cevâb'da bu kanıtlar aşağıdaki olayları temel almaktadır:

- Hz. Muhammed, Tora'da ve İncil'de önceki peygamberler tarafından haber verilmiştir.[57]

- Peygamberlikle birlikte gökte görünen işaretler (ateşten çizgiler).[58]

- Birçok kez Hz. Muhammed, daha sonra olan olayları

---

55 *A.g.e.*, 43.
56 *A.g.e.*, 43-44.
57 *Cevâb*, 226-229.
58 *A.g.e.*, 195-197.

önceden haber verdi.[59]

- Hz. Muhammed'in çok sayıdaki mucizeleri.[60]

- Hz. Muhammed okuma yazma bilmezken Kur'ân'da aktarılan eski halklar ve peygamberler hakkındaki menkıbeleri.[61]

- Vahyi yalanlayan Araplar, Kur'ân'a benzer bir metin getirmeyi beceremediler.[62]

- Hz. Muhammed'in çok ahlâklı olması, mesajının kaynağı hakkında ve dininin son zaferi hakkında hiç şüphe duyulmayan peygamberin hayatı.[63]

Zındıkların eleştirileri, savundukları tezlere ve inançlarına göre değişmektedir. Manici apolojide büyücülere benzetilen peygamberleri hedef alan eleştiriler bulmaktayız.[64] Başka eleştiriler ise, "câhil bir bedevî" veya buna benzer bir anlama gelen "Tihâme'li bir adam"[65] olarak kabul ettikleri Hz. Muhammed'i hedef almaktadır. Manicinin ilâhî şiddette vurgu yaptığı gibi, Peygamber'i, dünyanın egemenliği ve krallığı için savaş vermesinden dolayı kınamaktadır (Okumamız konjonktürel olduğu için burada Allah'ın mı yoksa Peygamber'in mi eleştirildiğini bilemiyoruz).[66] Nübüvvetin "işâret"leriyle alâkası olmadan kazara, Manici, Kur'ân'ın vahyi ile belirtilen, göğün kapılarında gizlice dinlemek isteyen cinleri vuran ateşin (Kur'ân 72/8-9; 15/18; 37/10) gökte görünmesi arasında belli belirsiz ilişkisini eleştirmektedir ve bu meteorların (*şuhub*) aslında hep var olduklarını söylemektedir.[67]

Cevâb'da aktarılan ve çürütülen eleştirilerde (bu eleştirilerin yazarları belirtilmemiştir), akıllı olması, becerikli olması

---

59 *A.g.e.*, 199.
60 *A.g.e.*, 201.
61 *A.g.e.*, 199.
62 *A.g.e.*, 200-201.
63 *A.g.e.*, 203-204.
64 El-Qâsım b. İbrâhîm, *Redd*, 30.
65 *A.g.e.*, 29.
66 *A.g.e.*, 26.
67 *A.g.e.*, 18.

ve özellikle basit insanları cezbetme yeteneği sayesinde Muhammed'in bu işte başarılı olduğu ileri sürülür.[68] Müslümanlar, daha sonradan gerçekleşmiş olan olayları önceden haber verdiğini söylerler; bunun nedeni ise onun büyük bir müneccim olmasıdır.[69] Müslümanların mucize diyerek adlandırdıkları şeyler yapıyormuş, ama o sanrılar yaratan becerikli bir büyücüydü.[70] Ateş çizgilerine gelince bu konuda birkaç itiraz bulunmaktadır: İlk önce bu konuda Kur'ân'da anlatılanların doğru olduğunu bilemeyiz; daha önceki peygamberler kitaplarında Müslümanların öne sürdükleri gibi bu çizgilerden bahsetmemiş olsalar da âlimler (*el-hukemâ*), eserlerinde görünmeleri önemli olaylara işaret eden bu meteorlardan bahsetmişlerdi.[71] Her ne olursa olsun bizzat Kur'ân'a göre yıldızlar göğü "süslemek" ve Hz. Muhammed'den çok önceleri cinlere karşı korumak için göğe "yerleştirilmiş"ti (Kur'ân 67/5; 15/17; 37/7).[72] Kur'ân'da eski halkların ve peygamberlerin tarihlerinden bahsedilmesi hiçbir şeyi kanıtlamaz. Hz. Muhammed çok zeki olduğu için ve bilgiye susamış olduğu için başkalarından bunları öğrenmiş olabilir.[73] Arapların Kur'ân'ın meydan okumasına cevap verememeleri ise, Muhammed'in hitâbet gücünün onlarınkinden çok daha güçlü olduğunu gösterir sadece.[74] Muhammed'in çok ahlâklı hayatına ve Müslümanlar için onun Allah'ın elçisi olduğunu gösteren ideal *sîra*sına itiraz edilmemiş veya yalanlanmamıştır; sadece bilge bir kişi olan Hz. Muhammed'in öngördüğü planı gerçekleştirmek için bu hayat tarzını kabul ettiği söylenir; zaten mantık da bunu gerektiriyordu.[75] Kısacası Müslümanların öne sürdükleri bütün kanıtlar, beşerî açıdan açıklan-

68 *Cevâb*, 197, 198-199.
69 *A.g.e.*, 199.
70 *A.g.e.*, 201.
71 *A.g.e.*, 205.
72 *A.g.e.*, 207.
73 *A.g.e.*, 199.
74 *A.g.e.*, 200.
75 *A.g.e.*, 203.

maktadır. Diğer bütün peygamberler gibi Peygamber de krallık ve hanedan kurucu krallar misali büyük tarihsel bir kişilik olarak kabul edilmektedir. *Tevhîdu'l-Mufaddal*'ın girişinde İbn Ebi'l-'Avcâ'nın ve dostunun, Peygamber'i, doğal olarak beşerî olan bir yasa (*nâmûs*) kuran bir filozof olarak gördüklerini hatırlıyoruz.

Bu eleştiriler, bir asır sonra *Kitâbu'z-zumurruz*'da tekrar ortaya çıkmıştır; fakat bu kez bu eleştiriler yine Müslümanların Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sahihliği konusunda öne sürdükleri nübüvvetin teorik açıklaması ve kanıtlarını hedef almasına rağmen, bu kez çok daha yapılandırılmış ve ayrıntılıydı.

d. Kur'ân'a yapılan eleştiriler

Zındıkların ve mülhidlerin Kur'ân'a getirdikleri eleştirilere ayrılmış geniş bir literatüre sahibiz. Bu eleştiriler Kitâb'ın birkaç yönünü ele almaktadır: Dünya görüşünü, belli konularda Tevrat ile ve o dönemin bilimleriyle tezat oluşturan tarihsel bilgileri, mantığını ve Müslümanların mucizevî olarak değerlendirdikleri edebî yönünü. Fakat bu literatür geç dönemde ortaya çıkmıştır ve en eski metni III./IX. asrın başına aittir. Kaynaklarımıza göre bizim dönemimize ait olan eleştiriler, Kur'ân'ın üç yönünü hedef almıştır:

- Bazıları eleştirilerini, Kur'ân çerçevesinde Müslümanların Tanrısına yöneltmiştir; bunlar Manici apolojilerdir.
- Bazıları, Kur'ân âyetleri arasındaki uyumsuzlukları ve tezatları konu almaktadır.
- Diğerleri de *i'câz* dogmasını hedef almış ve Kur'ân'ı taklid etme teşebbüsleriyle somutlaşmıştır. Bu meseleyi ileriki bir bölümde ele alacağız.

Manici yazara göre, Kur'ân'da Allah, mantığın kabul edemediği sözler söylemektedir.[76] Bu mantıksız ifadelerin neler olduğu söylenmemiştir. Diğer Manici eleştiriler –ki sayıları

[76] El-Qâsım b. İbrâhîm, *Redd*, 28, 33.

çok azdır- iki tarzdadır: Birincisi; bâzı surelerin başında bulunan harflerle (H.M., 40; 42; 43; 44; 45; 46; Q., 50; E.L.M. 2; 3; 29; 30; 31; 32; T. S. M., 26; 28; T.S., 27) ve anlaşılamaz olarak kabul edilen ve dolayısıyla da câhilliğe işaret ettiği kararına varılan 100. sûrenin (*el-'Âdiyât*) ilk âyetleriyle ilgilidir.[77] İkincisi ateş çizgilerinin görünmesiyle ilgilidir. Maniciye göre bu çizgiler, Kur'ân'ın söylediği gibi vahiy ile birlikte değil de her zaman vardı.

Yine Kur'ân'ın Tanrısını eleştirmek için İbn Ebi'l-'Avcâ' iki âyet arasındaki tezada gönderme yapmaktadır. Hişâm b. el-Hakem'e şu soruyu sorar:[78]

- Sence Allah *hakîm* değil midir?

- Kuşkusuz, O "hakîmlerin en âdilidir" (*ahkamu'l-hâkimîn*, Kur'ân'ın ifâdesi).

- Bana o zaman, "Hoşunuza giden kadınlarla ikişer, üçer, dörder evlenin (ama) adâletli davranmamaktan korkuyorsanız biriyle (evlenin)..." (Kur'ân: 4/3) dediği âyeti bana açıklar mısın? Burada bir zorunluluk yok mudur?

- Kuşkusuz.

- Bana bir de "Ne kadar isteseniz de kadınlarınız arasında adâlet yapamazsınız. Ama yine de fazla taraf tutmayın." (Kur'ân: 4/129) sözlerini açıklar mısın? Hangi hikmet sahibi böyle ifadeler kullanır?!

Buradaki uyumsuzluk, mezhep sapkınına göre şurada yatmaktadır: İkinci âyette, erkeğin kadınları arasında adâlet sağlayamayacağı söylenir; dolayısıyla birinci âyetin ikinci bölümüne göre tek bir kadınla evlenmesi i'cab eder. Bununla beraber aynı âyetin birinci kısmında birkaç eş almasına izin verilir.[79]

---

77 *A.g.e.*, 39.

78 Meclisî, *Bihâr*, XLVII, 225; Kuleynî, *Kâfî*'ye gönderme yapar; yayınlanmış *Kâfî*'de bu rivâyete rastlamadık.

79 İmâm Ca'fer, birinci âyette söz konusu olan hakkaniyetin maddî bakımla ilgiliyken, ikinci âyettekinin duygusal alanla ilgili olduğunu açıklayarak bu meseleyi çözmüştür; birinci durumda zorunludur; olay iradeye bağlı olmadığı için ikinci âyette zorunlu değildir.

Bu meselede, Câhız'ın, İbn Ebi'l-'Avcâ' ve dostları İshâq b. Tâlût ve Nu'man b. el-Munzir hakkında söyledikleriyle bir yakınlık kurmak gerekmektedir. Mu'tezilî yazar, ayrıntıya girmeden bu üç zındığın Kur'ân'ı eleştirdiklerini ve Kur'ân'daki kapalı anlam ihtivâ eden (*müteşâbih*), özel (*khâss*) ve genel (*'amm*) âyetler hakkında şüpheli sorular sorduklarını aktarmaktadır.[80] Câhız örnek vermemektedir; fakat söz konusu edilenin ne olduğunu düşünebiliyoruz. "Kapalı anlamlı" âyetler yani tezat oluşturabilecek anlamlar ihtivâ edenler, örneğin bazılarının genel (*'amm*) diğerleri tarafından özel (*khass*) olarak kabul gören dogmatik veya hukukî âyetlerde olduğu gibi farklı temayüllere sahip taraftarları karşı karşıya getiren teolojik tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bir mezhep sapkının bu konuya ilgi duyması, tezatları ve uyumsuzlukları ortaya çıkarmak için farklılık arz eden yorumları karşılaştırmaktan ibaretti muhtemelen.

"Tezat" kavramı, birbiriyle farklı olan ve bilgi içeren âyetlere de tatbik edilmiştir. Günahkârların din günündeki durumları buna bir örnektir: Mezarda ne kadar kaldıklarını sorarlar; birkaç âyette farklı süreler ileri sürülmüştür: "Bir saat" (30/55), "on gün" (20/103), "bir gün" (20/104), "az bir süre" (17/52).[81] Bu âyetler yorumcular ve sözlükçüler tarafından incelendi; bu ihtilaf durumlarının ortaya çıkması, âyetlerin konulara göre ayrılmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bunlara cevap bulmak için bunların bazılarını saptayan kişi, müfessir Muqâtil b. Süleymân'dır (öl. 150/767); bu kişi, bu tür yani temaya göre ve kelimelere göre sınıflandırma yapan ilk kişilerden biridir.[82] Yeni İslâm dinine giren

---

80 Câhız, *Hucac*, 145.

81 Muqâtil b. Süleymân'ın *Müteşâbih el-Qur'ân*'ından alınmıştır; ki bunun dokuz sayfası, Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed (öl. 377/987), *-et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, M.Z. Kevserî, Bağdâd-Beyrut, 1388/1968, s. 59.- tarafından aktarılmıştır.

82 *Fihrist*'in –227- zikrettiği kitaplarda yani *Müteşâbih el-Qur'ân*'da ve *el-Vücûh ve'n-nazâ'ir*'de.

bir kişinin İbn 'Abbâs'ı görmeye geldiğini ve ona Kur'ân'da bulunan sekiz ihtilâf konusundaki şüphelerini kaldırmasını, yoksa önceki dinine döneceğini söyler.[83]

III./IX. asırda Kur'ân incelemeleri geliştiği için bu sekiz durum üç katına çıkmıştır. Fakat bu kez açıklamalar getirilmesini isteyenler, yeni dine girmiş kişiler değil de "ihtilaflar ve tezatlar gördükleri için Kur'ân'dan şüphe duyan" zındıklardır; aslında söz konusu olan, zikredildikleri çeşitli bağlamlara (*mavâdi'*) göre ve kelimelerin çeşitli anlamlarına göre (*vucûh*) farklı ifade edilen müteşâbih âyetlerdir. IV./X. asırda sekiz ihtilaf durumunun görüldüğü versiyonda, çok daha önemli olan üç tane daha bulmaktayız; birincisi hâlâ Muqâtil b. Süleymân adıyla dolaşmaktadır,[84] ikincisi İbn Hanbel'e atfedilmektedir,[85] üçüncüsü de 'Alî'yi İbn 'Abbâs'la karıştıran bir İmâmî yazar tarafından toplanmıştır. Bu versiyon İbn Bâbaveyh[86] tarafından daha sonra da onu daha da büyüten[87] ve İbn Ebi'l-'Avcâ'ya birkaç soru ve bunlara tekabül eden cevapları da Ca'fer es-Sâdıq'a atfeden Tabarsî tarafından tekrarlanmıştır.[88]

Fakat bu literatür bizi burada ilgilendirmemektedir.

2. Tevhîd *konusunda İslâmî düşünce*

a. Allah'ın varlığı

Zındıklar, duyularla algılanmadığı için Allah'ın varlığını kabul etmediklerini ilan ettiklerinde, Muhammed b. el-Leys ve Ca'fer es-Sâdıq, meseleyi bir anlamda tersine çevirmektedirler. Sadece algılanabilir bilgiye güvenilebileceğini kabul edersek, bu mantığa göre Allah'ı bulmamız gereken fizik

---

83 Muqâtil b. Süleymân (öl. 150/767), *Tefsîr khams mâyet âye mine'l-Qur'ân*, I. baskı, Goldfeld, Kudüs, 1980, s. 281.

84 Malatî, *a.g.e.*, 54-71, tarafından verilmiştir.

85 Şu kitabına eklenmiştir: *Kitâbu'r-redd 'alâ el-cehmiyye*, 'A.S. Neşşâr ve 'A.C. Tâlibî yay., *'Aqâ'id es-selef*, İskenderiye, 1971, s. 53-64.

86 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 255-276.

87 Tabarsî, *İhticâc*, I, 358-386.

88 *A.g.e.*, II, 104.

âlem hakkında sahip olduğumuz bilgi çok sınırlıdır. "Evrenin her köşesini, uzayı, denizleri ve yer altı bölgelerini aradın mı ki duyularınla var olduğunu aradığın Tanrı'nın yok olduğunu fark ettin?" diye sorar Ca'fer Mısırlı zındığa[89] ve Muhammed b. el-Leys de Hindli hekime.[90] Cevap olumsuzdur. O zaman neden bu bilinmeyen yerlerde var olduğunu var saymıyorsun? –Var olmadığını var saydığımız gibi var olduğunu da var sayabiliriz, diye cevap verir inkârcılar.[91] Bu durumda, diye karşılık verir *muvahhid*ler, hikmet onun var olduğunu öğütler. Tartışmanın bu aşamasında iki Müslüman'ın tezleri lehine öne sürdükleri bahis budur. Ebû er-Rabî', hekimine, "İkimizden biri haklı olmalı; eğer haklı olan sensen, benim korkmamı gerektiren ve kaybedecek bir şeyim de yoktur; ama eğer haklı olan bensem, sen her şeyi kaybedeceksin; sence bizim aramızda hikmet sahibi olan hangimiz?"[92] Pascal da aynı soruyu soracaktır.

Ama bahis bir delil değildir. Hintli hekim, muhatabının bütün olasılıkları göz önünde bulundurmasının kuşkusuz çok da akıllıca olduğunu fakat kesin olmadığını söyler.[93] Bahis, aynı zamanda mantığın başarısızlığını gösterir; bu da *kelâm*ın temeline terstir; *kelâm* için Allah'ın varlığı bir bahsin konusu veya imanın nesnesi olamaz, bunun tersine o mantıklı akıl yürütmenin objesidir. Mânen ve bedenen sağlıklı olan her insan, her tür vahyin dışında ve sadece akıl yürütmesi sayesinde Allah'ın varlığını kabul etmelidir.

Demek ki akıl yürütmeyle *mudebbir*in varlığını kabul edebilecek hale gelmeliyiz. Bu yüzden Cehm'in, Sümeniyyelerin sorularını ulaştırdığı Vâsıl[94], Daysanî Ebû Şâkir'e karşı Ca'fer[95] ve hekiminin sorusuna karşılık Muhammed b. el-

89 Kuleynî, *Kâfî*, I, 73; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 294.
90 *Helîlece*, 155.
91 Kuleynî, *Kâfî*, I, 73; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 294;
92 *A.g.e.*, 153-154.
93 *A.g.e.*, 154.
94 İbnu'l-Murtadâ, *Tabaqât*, 34.
95 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 293.

Leys,[96] bunların hepsi aynı şekilde cevap vermişlerdir: Beş duyu, bilginin tek araçları değildir; aynı zamanda delîl (*ed-delîl*) ve çıkarsamayla akıl yürütme de vardır. Belâğatçı, Hindli hekime karşı beş duyunun, eşyanın yalnızca dış görünüşünü algılayabildiğini savunur.[97] Bunun tersine ma'rifet, mantığın,[98] hâfızanın ve muhayyilenin merkezi ve maddesi olan kalb (*el-qalb*) ile gerçekleşir.[99] Duyuları yöneten, bilgiyi değerlendiren ve yorumlayan odur.[100] Mantık aracılığıyla –ki Allah bu mantığı onun içine yerleştirmiştir- duyularla algılanan âlemi tefekkür ederek Allah'ın var olduğu sonucunu çıkarır (*yestedill*).[101]

O dönemin *tevhîd* üzerindeki İslâm düşüncesi bu fikri temel almaktaydı: Fizikî âlem üzerine tefekkür ederek Allah'ın varlığını ve hikmetini ispatlamak. İmâmî rivâyetler, *Kitâbu'l-helîlece*, Safvân el-Ensârî'nin toprağın faydaları üzerine yazdığı mısralar,[102] er-Reşîd döneminde Bişr b. el-Mu'temir'in hayvanlar üzerine kaleme aldığı uzun şiir,[103] Ebu'l-'Atâhiye'nin bazı mısraları,[104] belki Ebân el-Lâhıqî'nin kozmogonik şiiri,[105] halk kıssacılarının (*qussâs*) ve vâizlerin meclisleri ve va'zları[106] ve son olarak Câhız'ın *Kitâbu'l-hayavânı*,[107] tek bir zihniyete işâret etmekte ve *tevhîd* hakkında homojen bir dü-

---

96 *Helîlece*, 153.
97 *A.g.e.*, 162.
98 *A.g.e.*, 159.
99 *A.g.e.*, 161.
100 *A.g.e.*, 169.
101 *A.g.e.*, 162-167.
102 Câhız tarafından aktarılmıştır, *Beyân*, I, 27-29.
103 Bu şiirin 130 mısraı Câhız tarafından verilmiştir, *Hayavân*, VI, 284-297; Câhız'ın bu şiirle ilgili yaptığı yorumlar için bkz. *a.g.e.*, VI, 62, 64.
104 Bkz. ileri s. 426.
105 Bkz. ileri b. 415.
106 *Qâss* el-Fadl b. 'Îsâ er-Raqâşî'nin ve kendisi de *qâss* olan ve *Khalq el-Ba'ûda*'ya üç seans ayıran oğlu 'Abdu's-Samed'in vaazlarından örnekler için bkz. Câhız, *Beyân*, I, 81, 308. Ünlü *qâss* Mansûr b. 'Ammâr (onun hakkında bkz. *Târîkh Bağdâd*, XIII, 71-72), *Ağânî*'ye –IV, 34- göre *el-ba'ûda*'ya bir seans ayırmıştır; *Fihrist*'e –236- göre de Deve'ye bir seans ayırmıştır.
107 Câhız'ın bu konudaki görüşüne bkz., *Hayavân*, II, 242; III, 299-304; V, 550; VII, 213.

şünceyi göstermektedir: Âlemi mükâşefe ederek, bin mucizenin var olduğunu görmemek mümkün değildir; öyle bir mucize ki bunun karşısında mantık, *"tebârake Allâh ahsenu'l-khâliqîn!"* diye haykırmak ister. Daysanî 'Abdullâh, es-Sâdıq'a Allah'ı göstermesini istediğinde, *imâm* yumurtayı alır ve şöyle der: "Ey Daysanî! Kapalı bir kaleye (benzeyen bu şeye) bak; üstünde kalın bir deri var, ki bunun altında daha ince bir deri var, ki onun içinde sıvı altın ve eritilmiş gümüş var; ne gümüş altına ne altın gümüşe karışıyor [...]; ondan bir dişi mi bir erkek mi çıkacağını bilemeyiz, ama onda tavus kuşunun renkleri olacaktır; sence bu bir yöneticinin (*mudebbir*) eseri midir değil midir?"[108]

Es-Sâdıq gibi, *Sâhib el-Belâğa*, düşüncesinde ve belâğatinde *helîlece* (myrobolan) meyvesini merkeze almaktadır. Bu meyvenin çeşitli kısımlarının, renklerinin ve unsurlarının nasıl düzenlendiğini ve yerleştiğini akıllıca tasvir etmektedir. Bundaki hikmet sonsuz bir yaratıcının eline işaret etmektedir.[109] Metnin başka bir yerinde unsurları ve cisimleri arasında iç ve karşılıklı bağımlılık ilişkisini göstererek eşyanın kendi arasındaki bu uyumunun yani yaratılışın bu birliğinin (*ittisâl el-khalq*), âlemin yaratıcısının ve yöneticinin birliğine işaret ettiğini ortaya koyar.[110]

Aynı yazar *Cevâb* adlı eserinde aynı delillendirmeyi kullanmıştır. Bize ulaşamayan *Zındıklara Reddiyesi*'nde yazarın aynı akıl yürütmeye başvurduğunu düşünebiliriz. Tabiat olaylarında karşılıklı bir uyumun, aşamayla gerçekleşen bir zincirin, aynı zamanda düzenli ve önceden belirlenmiş bir desteğin bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. İnsanın besini olan bitkileri örnek vermiştir. Bitkiler, yağmura bağlıdır, yağmur bulutlara, bulutlar rüzgâra, rüzgâr mevsimlere, mevsimler güneşin ve ayın hareketine, bu iki gök cisminin

108 Kuleynî, *Kâfî*, I, 80; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 134.
109 *Helîlece*, 157.
110 *A.g.e.*, 190-192.

küresel hareketine... bu düzen, bunları yaratanın bir olduğunu gösterir; yoksa, Kur'ân'ın söylediği, gibi âlem kargaşaya ve fesada maruz kalırdı.[111]

Dinî diyalektik yapının eklendiği ve tabiatın muhteşemliğinde tek ve latîf olan yaratıcının gizli elini görmekten ibaret olan, belâğatla ifade edilen bu düşüncenin Kur'ânî kaynaklı olduğu apaçıktır. Kur'ân üsteleyerek, "akılla donatılmış varlıkları", göklerin, yerin, Güneş'in, Ay'ın, yıldızların, insanın, hayvanların, denizin, dağların, ağaçların ve bitkilerin nasıl yaratıldıkları konusunda tefekkür etmeye dâvet etmektedir (*E-felâ yenzurûn*?; *E-ve-lem yetefekkerûn*?; *E-lem tera*?; vs). Allah nasıl rüzgârı estiriyor ve yağmuru gönderiyor? Bir çok kez Kur'ân, Allah'a itaat eden tabiatın ona verilen emirlere bilerek itaat ettiğini söyler. Bu tabiat bir anlamda inançlı bir tabiattır. Yarattıklarını en güzel şekilde yaratan ve her şeyi mükemmel kılan (*etqana kulle şey'in*) yaratıcı yani Allah'ın eserinde (*sun'*) hiçbir eşitsizlik (*tefâvut*), hiçbir eksiklik (*futûr*) yoktur. Bu kozmik âhengin içinde, âlimler ve tefekkür edenler için işâretler (*âyet*), bir yapı (*tezkira*) ve bir öğreti (*'ibre*) vardır. Kur'ân'ın bilinçli tabiata tanıdığı iman, *qussâs*a güzel bir mitolojiyi ilham verdiyse de, bu dönemin *mütekellim*lerinin yöntemi, yeni bilimsel bilgilerle Kur'ânî söylemi âleme tatbik etmek, bu bilgilerin ışığında dünya düzeninin tasvirini derinleştirmek ve aynı mantık içinde bulunan *Tevhîd el-Mufaddal* gibi Yunanca'dan tercüme edilmiş kitabı kabul etmek olmuştur. "Devenin nasıl yaratıldığını düşünmüyorlar mı?" (Kur'ân: 88/16), "Sürülerde bir ibret vardır" (Kur'ân: 23/22), "(arıların hayatı) düşünen bir halk için bir işarettir" (Kur'ân: 16/69); bu ifâdelerden, Allah'ın varlığını ve hikmetini ispatlamak için file, zürâfaya, yumurtaya, myrobolan meyvesine, karıncaya, horoza, yarasaya, sivrisineğe, tavus kuşuna, yani kısacası bütün bilinen hayvanlara, hatta zararlı olanlarına geçiş yapılmıştır.

111 *Cevâb*, 189-191.

Fakat bu fizik teolojinin yerini yavaş yavaş, cevher ve a'raz gibi, hareket ve hareketsizlik gibi felsefî kavramları kullanan skolastik bir teoloji alacaktır. İmâmî hadislerde ve *Kitâbu'l-helîlece*'de dünyanın ârızîliği (*hudûs el-'âlem*) öğretisini savunmak için bu yeni metod kullanılacaktır.

b. Âlemin ârızîliği

Muhâtablarına sunduğu cevaplardan birinde Muhammed b. el-Leys şu düşünce seyrini izler: "Duyuların Allah'ın varlığını algılayamadığı için onu inkâr ediyorsun; benim için bunun tersi söz konusudur, Allah'ı duyularla algılanmadığı için onu kabul ediyorum; çünkü yalnızca bileşmiş cisimler, yaratılmış olan, değişime ve yok oluşa maruz kalanlar algılanabilir; oysa Allah, ebedî ve değişmezdir; bu yüzden de beş duyu ile algılanamaz."[112] Âlemin ezelî ve ebedî olduğu tezi cismin bu tanımıyla –geniş, uzun, derin, harekete, hareketsizliğe ve özellikle de değişime maruz- çürütülmekteydi ve âlemin ârızîliği ispatlanmaktaydı. İbn Ebi'l-'Avcâ'nın bu anlamda sorduğu bir soruya *İmâm* şöyle cevap vermiştir: "Benzer bir şey eklediğimizde daha büyük hale gelmeyen ufak ya da büyük bir şeye rastlamadım; bu da ilk halin son bulması anlamına gelir; oysa bu şey ebedî olsaydı o ne yok olur ne değişirdi; yok olan ve değişen, var olabilir ve yok olabilir; yokken var olması onun ârızî (*hudûs*) olmasını gerektirir; oysa yok oluşa ve değişime maruz kalmayan ebedîdir."[113]

c. Nübüvvet

Peygamberlerin neden gönderildiklerini soran adı bilinmeyen bir zındıkla yaptığı bir sohbette es-Sâdıq, Allah'ın varlığını gösterdikten sonra tabiatı yüzünden doğrudan insanlarla temas kuramayan Allah'ın insanlara, iyiliklerinin

---

112 *Helîlece*, 154.

113 *Kâfî*'deki –I, 77- son cümle şudur: "*Ve fî kevnihî fi'l-ezel dukhûluhu fi'l-'adem*" İbn Bâbaveyh'de -*Tevhîd*, 297- ise "*ve fî kevnihî fi'l-ûlâ, dukhûluhu fi'l-qıdem*"dir; doğru ders Meclisî, *Bihâr*, III, 46, tarafından verilmiştir: "*Ve fî kevnihî fi'l-ezel, dukhûluhu fi'l-qıdem*".

(*mesâlih*), menfaatlerinin (*menâfi'*) ve hayatta kalmalarının (*beqâ'*) ve aynı zamanda yok oluştan onları koruyacak olanların ne olduğunu göstermek için resuller gönderdiğini savunur.[114] Bu kısa cevap, insanın menfaatleri hakkında ayrıntılı bilgi sunmamaktadır; fakat bu menfaatler, yalnızca maddî görünmekte; çünkü söz konusu olan hayatta kalmaktır.

Algılanır bilgi konusunda muhâlifinin tezini çürütmek için *Kitâbu'l-helîlece*'nin yazarı, bilginin duyuların dışındaki araçlarla elde edildiğini gösteren birkaç örnek sunmaktadır: Örneğin yeni doğan bebeğin ihtiyaçları bilmesi, hayvanların içgüdüleri, duyular uykudayken bilmeye devam ettiğimiz psişik ve hayal hayatı, yani hâlâ bilinçli kalınması...[115] Fakat uzun uzadıya incelenen iki örnek, bilimlere, astrolojiye[116] ve özellikle de tıbba ilişkindir.[117] Müslüman, insanın bilgisini yalnızca duyularıyla algıladıklarıyla sınırladığımızda insanın bu bilimleri icat etmesinin mümkün olmadığını gösterir; hatta daha da ileri gider: İnsanın, tecrübeyi, Hindlinin savunduğu gibi[118] kıyası ve aklı kullanıyor olsa bile bu bilimleri tek başına keşfetmesinin imkansızlığını ispatlamaya girişir. Geriye bu bilimlerin Allah tarafından insana ilham edildiğini (*bi-vahy*) kabul etmek kalmıştır.[119] Yazar, bu bilimlerin ilham edildiği insanların mutlaka peygamber olduklarını söylememektedir; fakat ilk hekimle ilk müneccimin Allah tarafından ilham aldıklarını düşünmektedir; tıp için ilaçların isimleri, bitkilerin yararları ve tabiatın başka unsurları Allah tarafından bildirilmiştir.[120]

Burada savunulanlarda, nübüvvetin âhenkli bir öğretisine benzer hiçbir şey bulunmamaktadır. Bununla beraber bir

---

114 Kuleynî, *Kâfî*, I, 168; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 249-250.
115 *Helîlece*, 161, 167-168.
116 *A.g.e.*, 170-180.
117 *A.g.e.*, 180-187.
118 *A.g.e.*, 170, 180, 181, 184.
119 *A.g.e.*, 175, 187.
120 *A.g.e.*, 187.

sonraki asrın nübüvvet incelemelerine, örneğin Câhız[121] veya İbn er-Râvendî'ye[122] baktığımızda, nübüvvetin İslâmî öğretisinin zikrettiğimiz unsurlarda bulunduğunu fark etmekteyiz. Bu öğreti iki ilkeyi temel almaktadır. Birincisine göre –ki temeli Kur'ân'dan alınmıştır- âlem insanın iyiliği için yaratılmıştır ve ona faydalı olması için düzenlenmiştir; orada her şey insana itaat etmektedir (*musahhar*) (Kur'ân 22/65; 31/20, vs.). Güzel ve iyi olan yaratılışın anlamı, maddî olduğu kadar mânevî anlamda da insanın yararınadır. İnsanın yararı çok çeşitlidir; fakat bunlar yalnızca onun hayatta kalmasıyla anlamlıdır (*beqâ'*). İkincisine göre, kendi başına bırakılan insan, yok oluşu göze alamadan hayatını sürdüremez, kendisine düşman olan her şeye karşı kendini savunamaz, zararlı ve faydalı olanı, hastalığı ve ilacını bulamaz, sağlıklı yiyeceği zehirli olanından ayıramaz. Bundan dolayı da Allah, insanın hayatta kalabilmesi için ona öğretmenler –ki bunlar peygamberlerdir- göndermek durumdadır.

Bu tez, *İmâm*ın bir öğretmen rolünü üstlendiği Şî'îlerde oluşmuştur. Ancak bu tez bütün teolojik ekollerden kabul görmüştür ve eskilerin mirası konusunda Müslümanların tutumları üzerinde çok olumlu bir etkide bulunmuştur.

III- Sonuç

Burada sunduklarımızdan, II./VIII. asırda mezhep sapkını *mütekellim*ler ve ibâhîler –bunu ileride göreceğiz- arasında yaygın ve heterojen ve dağınık bir yapıya sahip olan zındıklığın, *tevhîd*in bir inkârı olarak tanımlandığını ortaya koyduk. Bunların temel tezleri şunlardı:

- Âlemin yokluktan var edildiği fikrinin inkârı; bu tez ya birinci "Sümenî" fikirden, ya da birisinin maddesel olduğu iki ilkenin ikisinin de ezelî ve ebedî olduğunu savunan Ma-

121 Câhız, *İstihqâq el-imâme*, Sandûbî yay., *Resâ'il*'in içinde, Kahire, 1352/1933 s. 246-248; *Hayavân*, V, 202.

122 Büyük bir ihtimal *Kitâbu't-Tevhîd*'inde, Mâturîdî, *Tevhîd*, 193, tarafından zikredilmiştir; Mâturîdî de bu öğretiyi kabul etmektedir, 179-181.

niciler ve diğer zındıklardan ileri gelmektedir.

- Nübüvvet –dolayısıyla da Muhammed'in peygamberliği- fikrinin reddedilmesi; ki bu da *ibtâl*e veya *ta'tîl eş-şerî'a*'ya götürür: Yasanın ve dinî kuralların hükümsüz olması, diriliş ve din günü dogmasının inkârı.

Bu negatif anlamda zındıklık (*zendeqa*) kavramı Manici-Daysanî-Marsiyonî ve Sümeniyye öğretilerini kapsadığı gibi mezhep sapkını *mütekellim*lerin ve ileride göreceğimiz gibi ibâhîlerin septisizmini ve materyalizmini de kapsamaktadır.

*Tevhîd*in savunucuları, âlemin düzenini ve mükemmelliğini tefekkür ederek, insanın iyiliği için öğretici-peygamberler gönderen âlemin *müdebbir* yaratıcısının varlığını ispatlamaktadırlar. Hz. Muhammed'in hayatı, mucizeleri ve dininin üstün başarısı, görevinin sahihliğini gösteren birer kanıttır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZINDIKLAR VE HADİSLERİN TAHRİFİ

İbn Ebi'l-'Avcâ'nın, İbnu'l-Muqaffa' ve Sâlih 'Abdu'l-Quddûs'ün aralarında bulundukları "zındıklar", dinî hadisleri tahrif etmekle ve İslâm'ın bünyesinde mezhep sapkınlığını yaymakla suçlanmışlardır. Bu suçlamaları daha yakından incelediğimizde, II./VIII. ve III./IX. asırda Müslüman toplumunu çalkalandıran çatışmalara bağlı polemik temaları olduğunu fark etmekteyiz. Birincisi hadîse karşı *kelâm*ı ve bu iki terim çerçevesinde kitlenin İslâmıyla elitin İslâmını karşı karşıya getirmekteydi; ikincisi de Sünnîlere karşı Şî'îleri.

I- İlâhiyatçılar ve gelenekçiler

İlâhiyatçılarla (*mütekellim*ler) gelenekçiler (*muhaddis*ler) arasındaki ideolojik anlaşmazlıklar bilinmektedir.[1] *Mütekellim*ler, yani *kelâm* yapanlar, bütün *mükellef*lere Allah tarafından empoze edilmiş olan aklî inceleme (*en-nazaru'l-'aqlî*) yani başka bir deyişle metot olarak (diyalektik) *kelâm* sayesinde Allah'ın varlığına ve imanın hakikatlerine ulaşmak gerek-

[1] Bu konuyla ilgili olarak bkz.: D. Gimaret, *Théories* ve "Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite", *BEO*, c. 29 (1977); s. 157-178; Van Ess, *Zwischen Hadîs und Theologie*, Berlin, 1975 ve "Kadariyya" *E.I.*², IV, 384-388; W.M. Watt, "Djahmiyya", *a.g.e.*², II, 398-399; M. Bernand, *Le problème de la connaissance d'après le Muğnî du cadi 'Abd el-Ğabbâr*, Cezayir, 1982.

tiğini savunurlar. Gelenekçilerin bağlı oldukları taklid (*et-taqlîd*) meşrû değildir. Mu'tezile ekolüne göre insan cüz'î irâdeye ve kendi eylemini sergileme olanağına sahiptir. Mu'tezilîler, karşıt tezi (*el-cebr*) savunan muhâlifleri için küçümseyici terim olarak *cebriyye* veya *mucbira* terimlerini kullanmaktaydılar. *Tenzîh* (kelimenin tam anlamıyla arındırma) olarak adlandırdıkları şeyle Mu'tezilîler ve başkaları, Allah kavramını her tür *teşbîh*ten ve *tecsîm*den münezzeh tutuyorlardı; ki onlara göre *müşebbihe* veya *mücessime* olarak adlandırdıkları gelenekçiler bunlara inanmaktaydılar. Son olarak gelenekçilerin tersine *kelâm*cılar çoğunlukla –özellikle II./VIII. asrın sonu ve III./IX. asrın başları- Kur'ân'ın zaman içinde yaratıldığına inanmaktaydılar.

Gelenekçilere gelince, iman konusunda otoritenin yalnızca vahyedilmiş metine ve Peygamber'in ve seleflerin (öncekilerin) hadislerine ait olduğunu düşünmekteydiler. Diğer yandan gelenekçiler, Kur'ân'da ve hadislerde söylendiği gibi Allah'ın, bir eli, bir gözü, bir ayağı, vs. olduğuna inanmaktaydılar; *tevhîd* onlar için buydu; ilâhiyatçıların yaptıkları gibi Allah'ı sıfatlarından alıkoymak, onların gözünde *ta'tîl* (kelimenin tam anlamıyla değiştirerek hafifletmek)dir ve onlar için bu Allah'ın varlığının inkârı ile eştir. Son olarak cüz'î irâdeyi küçümseyici anlamda Kaderîler adını vermekteydiler (*qaderiyye*: kaderi inkâr edenler) ve Allah'ın sıfatlarını inkâr edip Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunanlara da yine küçümseyici anlamda cehmîler (*cehmiyye*) adını takmışlardı; bu adlandırma onlara göre ilk *ta'tîl* ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunduğunu düşündükleri ilâhiyatçı Cehm b. Safvân'ın (öl. 128/745) adından gelmektedir.

Arka planda kültürel farklılıklar bulunmaktadır. *Mütekellim* -ki o dönemde ilâhiyatçı sıfatı onlara tanınmıyordu- eşyanın "nedenlerini arayan", meraklı ve eleştirel bir zihniyete sahip, öneminin farkında olan bir burjuva, aklından emin, kültürlü ve âlim birisiydi; onun düşünce alanı çok genişti. Dünya görüşünde, İslâm'a bakışında ve imanla ilgili sorulan

meselelere yaklaşım tarzında, bu kişi, geleneğe değil de aklî ve bilimsel düzene aitti; hatta bir anlamda da İslâm topraklarında temsil edilen her dine ait kültürlü insanların ortak paydası olan evrenselliğe de sahipti.[2] Bu açıdan *mütekellim*, gelenekçi insanın değil de sıradan insanın (*'amme, haşv, haşviyye*) zıddıdır.

*'Amme*ye gelince o da bilgisel anlamda, gelenekçilerden, yorumculardan ve kıssacılar (*qussâs*)dan beslenmekteydi; bunlar hadislerle ve gelenekle kalıplaştırılmış ve parlatılmış bir kültürle yapılandırdığı gibi bu kültür sayesinde insanları hayran bırakmaktaydılar. *Mütekellim* bu *'amme*yi ve sahip olduğu bilgiyi küçümsemekteydi. İmancı (fideiste)*, câhil, masalları seven, olması gerektiği gibi Allah'ı algılayamayan *'amme, mütekellim*lere göre, dinî açıdan sorumsuzdur ve din gününde tekrar diriltilmeyi bile hak etmemektedir.[3] İslâm odur ve yalnızca o.

Çatışma –ki siyâsî tarihi zındıklık tarihiyle karışmaktadır– *kelâm*ın doğuşuyla başlamıştır. Burada inceleyeceğimiz hadisleri yanlış yorumlayan ve mezhep sapkınlığını yayan *zındîq* teması, bu çatışmanın siyâsî çalkalanmalarına bağlıdır. II./VIII. asrın sonlarında ve III./IX. asrın başlarında gelenekçiler, dogmalarının lehine Kur'ân'dan âyetler, hadisler ve selefî ifâdeler ileri sürdüklerinde ilâhiyatçılar, Kur'ân'ı tezlerine uygun olarak yorumluyorlardı. Aklın otoritesiyle, ashâbın ve râvînin otoritesini karşı karşıya getiriyorlardı ve geleneğin eleştirel bir okumasını yaptıklarında hadislerin otoritesini reddediyorlardı. "Birbiriyle çelişen hadislere güvenemeyiz."

---

2 Bu Câhız'ın okumasına bağlıdır.

3 Bu fikir, Câhız'ın kaleminde sürekli tekrarlanmaktadır, *Hayavân*, I, 304, 308, 311; II, 104, 321-322; IV, 68-69, 287-289, vs.. İbnu'r-Râvendî'ye göre Sümâme b. Eşras, 'âmme'nin diriltilmeyeceğini düşünmektedir, Khayyât, *İntisâr*, 86; Sümâme'nin bu tutumuyla ilgili olarak bkz. Eş'arî, *Maqâlât*, 482; İbn Quteybe, *Hadîs*, 49; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 223; IV, 303.

* Fideizm (İmancılık): İlâhî konuları bilme hususunda zihnin (aklın) yetersizliğini savunan ve bu nedenle imana fazlaca önemi vurgulayan akım.

demiştir Dırâr b. 'Amr (öl. 200/815).[4] Neslinin en etkili ve zekî kişisi olan en-Nazzâm, halk inançlarını ve yorumcuların uydurmalarını akıllıca incelemiştir ve râvîleri geleneği bozmakla suçlamıştır. "Tecrübe gösteriyor ki, râvîler, ya câhilliklerinden ya zırvalıklarından ya da âdîce maddî nedenlerden dolayı hadisleri tahrif etmişlerdir." demiştir. Bu yüzden hadisler birbiriyle çelişmektedir ve Kur'ân'a ve akla ters düşmektedir.[5] Fakat bu dönemde yasayı yapan ilâhiyatçılar yani daha doğrusu Cehmîlerdi. Sünnetin (*sunne*) zaferiyle her şey değişti. Pişman olmuş Mu'tezile ve diyalektçi soysuzların savunduğu endişe verici ve hayal kırıklığına uğratan diyalektiğine karşı güçlenen, halktan ve diğer bağlarından kurtulan ve sağlam bir disiplin mevkiine yükselen gelenek artık otoriteydi. İbn Hanbel, en-Nazzâm'ın yerine geçmiştir. Kendilerini zındıklıkla ve İslâm'a düşman ve yabancı öğretileri kabul etmekle suçlayan muhâliflerine karşı kendilerini savunmak durumunda kalan ilâhiyatçıların, artık geleneği göz önünde bulundurmamak gibi bir şansları kalmamıştı. Geleneği ve Kur'ân'ı gereken yoruma tabi tutmadıklarında muhâliflerinin yöntemine başvurmaktaydılar: Onların görüşlerini doğrulamayan hadisler, halk hikayeleri gibi İslam'ın düşmanları yani zındıklar tarafından tahrif edilmişti.

Zındıkların tahrif ettikleri düşünülen hadisler

III./IX. asrın birinci yarısında Taberî tarafından toplana-

---

[4] Dırâr hakkında bkz.: Van Ess, "Dirâr b. 'Amr und die 'Gahmiyya' " *Der Islam*'da, Berlin, c. 43, 3 (1967), s. 241-279 ve c. 44, I (1968), s. 1-70; Gimaret, *Théories*, 66-69. *Fihrist*'te –215- zikredilen, Dırâr'ın *müşebbihe*lere karşı yazdığı çok sayıdaki eseri arasında, hadislere ayrılmış iki eser görmekteyiz: Birincisinin başlığı *Tenâqud el-hadîs* (hadîsin tezatları), aynı konuyu işleyen ikincisininki de *Kitâbu't-tahrîş ve'l-iğrâ'* (teşvikin/tahrikin kitabı); İbnu'r-Râvendî bu kitaba karşı çıkmıştır, Khayyât, *İntisâr*, 136.

[5] En-Nazzâm'ın eleştirileri, Câhiz tarafından *Kitâbu'l-akhbâr ve keyfe tasıhhu*'sunda aktarılmıştır; bunun bir bölümü Neşvân, *Hûr*, 230-235, tarafından muhafaza edilmiştir; Van Ess bunu yayınlamıştır: "Ein unbekanntes Fragment des Nazzâm" *Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies*'da, Harrassowitz, 1967, s. 171-179. En-Nazzâm'ın başka eleştirileri Câhız'da yer almaktadır: *Hayavân*, I, 343, 346; II, 153-154; IV, 247-253; İbn Quteybe, *Hadîs*, 19-22, 33, 42, 43.

cak ve genel olarak kabul edilecek bir rivâyet ağızdan ağza dolaşmaktaydı; bu rivâyete göre İbn Ebi'l-'Avcâ', boynu vurulmadan önce, doğru olanı yanlış ve yanlış olanı doğru gösteren dört bin hadis uydurduğunu ve Müslümanları oruç konusunda yanılttığını itiraf etmiştir: "Oruç tutmanız gerekirken orucunuzu bozduruyordum ve orucu bozmanız gerekirken oruç tutturuyordum." dediği söylenmektedir.[6]

Muhtemelen bu rivâyeti bilen Câhız, İbn Ebi'l-'Avcâ'yı, İshâq b. Tâlût'u ve Nu'mân b. el-Munzir'i hadis uydurup yaymakla suçlamıştır; fakat bu hadislerin ne olduğunu açıklamamıştır.[7]

İbn Quteybe, hadisleri savunmasında, geleneğin bozulduğunu ve bu bozulmanın, bir yandan *qussâs*ın hikâyelerinin ve İslâm öncesi efsânelerinin hadislere katılmış olmasından, diğer yandan da dini küçük düşürmek için hadislere sahte hadisler ekleyen İbn Ebi'l-'Avcâ' ve Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs gibi zındıkların hâince eylemlerinden kaynaklandığını kabul etmiştir.[8] Biraz ileride sunduğu örnekleri inceleyeceğiz.

III./IX. asırda birçok gelenekçi gibi Ebû Sa'îd ed-Dârimî de (öl. 280/893) Cehmîlere saldırmıştır.[9] Kendisini Bişr el-Marîsî'nin (öl. 218/834) –bu kişi *mihne*nin[10] canlandırıcılarındandı- halefi olarak sayan "Cehmî" bir ilâhiyatçı tarafından tezi çürütülmüştür. Dârimî, bu kişiden "bu Cehmî" diye bahsederken, İbnu's-Selcî (öl. 256/869) adıyla bilinen Mu'tezile taraftarı bir *kelâmcı* ilahiyatçı olan Muhammed b. Şuca'[11] da ondan "Cehmîlerin kalkanı" ve Dârimî de "bu *zındîq*" diye bahsetmiştir. Bu reddiye, Dârimî'nin reddiyeye karşı yaz-

6 Taberî, *Târîkh*, III[1], 375.
7 Câhız, *Hucac*, 145.
8 İbn Quteybe, *Hadîs*, 8-9, 279.
9 *Cehm*'inde.
10 Onun hakkında bkz. *Târîkh Bağdâd*, VII, 56-67; B. Carra de Vaux, A. Nader, J. Schacht, *E.I.*[2], I, 1279-1280.
11 Onun hakkında bkz. *Fihrist*, 259-260; *Târîkh Bağdâd*, V, 350; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, V, 57-58.

dığı metinle bizlere ulaşmıştır.[12]

Çağdaşı İbn Quteybe gibi Dârimî'nin muhâlifi de, muhtemelen İbnu's-Selcî'den esinlenerek,[13] geleneğin bozulmasına neden olan etkenler üzerine fikir yürütmüştür; bu etkenler arasında, saf zihniyetli râvîlerin derlemelerine on iki bin uydurma hadis yerleştiren ve kim oldukları belirtilmeyen zındıkların faaliyetleri de bulunmaktadır.[14] Örnek olarak birkaç tanesini zikretmiştir:

Hammâd b. Seleme'nin (öl. 165/781 veya 167/783)[15] aktardığı hadise göre Peygamber, yeşil elbiseli, kıvırcık saçlı, genç bir adam (hatta tüysüz genç bir adam) şeklinde Allah'ı gördüğünü söylemiştir.[16]

'Abdullâh b. 'Umar (el-Khattâb)'a kadar çıkan bir râvî zincirine sahip olan başka bir hadise göre, Allah, melekleri, kol(larının) ve göğüs(ünün) ışığından (bazen kıllarından) yaratmıştır.[17]

Hammâd b. Seleme'nin aktardığı bir üçüncü hadise göre, Ebû Hüreyre, Peygamber'e şunu sormuştur: "Rabbimiz nereden (geliyor)?" –"Sudan; ne gökten ne de topraktan gelen acı (? *marûr*) bir sudan; atlar yaratmıştır, onları koşturmuş ve onların terinden kendisini yaratmıştır (kelime anlamıyla rûhunu yaratmıştır)" diye cevap verdi Peygamber.[18]

Dârimî'nin muhâlifine yakın bir teolojik tutum sergileyen İbn Quteybe aynı hadisleri zikretmiş ve başkalarına da atıfta bulunmuştur:

Bu hadislerden biri, Hac döneminde Arafat'ta konaklanan gecede Allah'ın altından bir kafes içinde veya gri bir de-

---

12 Muhalifine, Bişr el-Marîsî'den "Marîsî" künyesini veren.

13 *Fihrist*'e –260- göre İbnu's-Selcî, muhtemelen bu konuyu temel alan *Kitâbu't-tashîh el-akhbâr* adında bir kitabın yazarıdır.

14 Dârimî, *Marîsî*, 494, 508.

15 Hammâd hakkında bkz. *Fihrist*, 283; Zehebî, *Mîzân*, I, 590-595.

16 Dârimî, *Marîsî*, 446; varyantları: 521, 541; başka varyantlar için bkz. Zehebî, *Mîzân*, I, 594.

17 Dârimî, *Marîsî*, 497.

18 *A.g.e.*, 500.

ve üzerinde inmesiyle ilgilidir.

Bir başkası "meleklerin ziyareti"yle ilgilidir.

Bir başkası da şu veya bu sûreyi belli bir sayıda okunduğunda öbür dünyada karşılığında alınacak mükâfatla ilgilidir.[19]

Gelenekçi ve eleştirmen İbn 'Adî (öl. 365/976) zındıkların tahrif ettikleri başka bir hadisi zikretmektedir; bu hadisi aktaran Hammâd b. Seleme'dir. Mûsâ'yla ilgili âyetin –"Rabbi dağa kendini gösterdiğinde" (7/143)- yorumu olarak hadis şunu anlatmaktadır: "O anda Allah başparmağının üzerine koyduğu serçe parmağını gösterdi." Veya başka bir varyantında "Serçe parmağının ucuyla başparmağa vurdu ve dağ eridi."[20]

İbn 'Adî'nin çağdaşı gelenekçi ve eleştirmen İbn Hıbbân, Hammâd b. Seleme'nin Eyyûb b. 'Abdu's-Selâm adında birinden duyup aktardığı hadisten bahsediyor: "Allah öfkelendiğinde şişiyor ve Taht, onu taşıyan (melekler) için ağırlaşıyor". İbn Hıbbân bunu şöyle yorumlamaktadır: "Bu Eyyûb bir zındığa benzemektedir."[21]

İbn Ebi'l-'Avcâ'ya ilişkin bir metninde Bağdâdî, İbn Ebi'l-'Avcâ'yı, *rafd* ve *qader* ile; bazıları *teşbîh/ta'tîl* meselesiyle ve başkaları da Şerî'at'ın bazı kurallarıyla ilgili hadisler uydurmakla suçlamıştır. Bağdâdî'ye göre, Ramazan ayının başlamasını belirlemek için hilâli görme ilkesini değiştirerek Râfidîleri yanlışa düşüren oydu; Ca'fer es-Sâdıq'a atfettiği bir hesaplama sistemini icat etmişti.[22]

Başka eleştirmenler ve gelenekçiler, bazı hadisleri reddet-

---

19 İbn Quteybe, *Hadîs*, 76.

20 Süyûtî, sahte hadislerle ilgili eserinde onu zikretmiştir: *el-La'âli' el-masnû'a fi'l-ehâdîs el-mevdû'a* (bundan sonra *La'âli'* olarak kısaltacağız), Kahire, s.d., 2 c., I, 25; aynı zamanda İbn 'Irâq, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed el-Kinânî (öl. 963/1556), tarafından aynı konuyu işleyen *Tenzîh eş-şerî'a el-marfû'a 'an el-akhbâr eş-şenî'a*, Beyrut, 1399/1979, 2. c., I, 144, (bundan sonra *Tenzîh* olarak zikredeceğiz) adlı eserinde zikredilmiştir.

21 Zehebî, *Mîzân*, I, 290.

22 Bağdâdî, *Farq*, 256.

mişler ve râvîlerini zındıklıkla suçlamışlardır. Birinci râvî Huseyn b. 'Abdullâh b. 'Ubeydullâh b. 'Abbâs (öl. 141/758 veya 151/768), ikincisi aynı döneme ait Suriyeli gelenekçi Mekhûl'ün (öl. 116/734) öğrencisi Muhammed b. Sa'îd el-Maslûb (çarmıha gerilmiş) adında biriydi. Tarihsel hadisler aktaran, bazılarına göre saygınlığı reddedilen ve "terk edilmiş" (*metrûk*) olarak nitelendirilen, Buhârî[23] tarafından zındıklıkla suçlanan birinci râvî,[24] müziği ve şarkı söylemeyi serbest sayan bir hadisi aktardığı için kınanmıştır. Bu hadiste ashâb, Peygamber'in karşı çıkmadığı bir *tarab* ortamında tasvir edilmiştir.[25] İbn Hanbel'in[26] "sahtekâr" olarak, ve Buhârî'nin[27] ve İbn Hanbel'in oğlunun[28] "*zındîq*" olarak bahsettiği, Buhârî'nin ve İbn Hanbel'in oğlunun ve bu ikisinin metinlerine karşı çıkan eleştirmenlerinin de Muqâtil b. Süleymân'ın, İbnu'l-Kelbî'nin ve Vâqıdî'nin (öl. 207/223) karakterinden olan aynı seviyede basit bir *kezzâb* olarak[29] adlandırdığı ikinci râvî,' Muhammed b. Sa'îd el-Maslûb[30] şunları söylediği için kınanmıştır: "Güzel sözler için rivâyet zinciri oluşturmakta mahsur yoktur."[31] Aynı şahıs, "Ben peygamberlerin son halkasıyım, benden sonra peygamber gelmeyecek." ünlü hadisine "Tabi Allah'ın rızâsı dışında" ifâdesini eklemesinden dolayı da kınanmıştır.[32]

Şimdi daha tehlikeli zındıkları ele alalım. Hind kozmogonisini incelerken Bîrûnî, bu konuyla ilgili olarak Hind dinî geleneklerinin Hind bilimlerinin verileriyle tezat oluşturdu-

---

23 Bu kişi ile ilgili olarak bkz. daha ileri s. 364.

24 Nesâ'î (öl. 303/916) tarafından zikredilmiştir, *Kitâbu'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, M.I. Zâyid, yay., Halep, 1396/1976-77, s. 33; Zehebî tarafından da zikredilmiştir, *Mîzân*, I, 537.

25 *A.g.e.*, I, 538.

26 Onun hakkında bkz. *A.g.e.*, III, 561-563.

27 *A.g.e.*, III, 562.

28 Buhârî, *Târîkh*, I, 94.

29 Zehebî, *Mîzân*, III, 562, onun el-Mansûr tarafından çarmıha gerildiğini eklemiştir.

30 Nesâ'î ve İbn Cevzî, *A.g.e.*, III, 562 ve Süyûtî, *La'âlî'*, II, 473.

31 *A.g.e.*, II, 470; Zehebî, *Mîzân*, III, 562.

32 Süyûtî, *La'âlî'*, I, 164.

ğunu fark etmiştir. Burada Bîrûnî, İslâm'da da durumun aynı olduğunu ve âlimlerin İslâm dünya görüşünün halkın dünya görüşünden çok farklı olduğunu söylemek için konunun dışına çıkmıştır. Ama Müslüman âlim, Kur'ân'a başvurulduğunda İslâm'ın bu halk "hikâyelerinden" münezzeh olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar, İslâm'ı daha rahat bozmak için dıştan Müslüman kisvesi altına giren düşmanlarının *hurâfe*lerini saf zihniyetli Müslüman çevrelere aktardıkları şeylerdir, der âlimimiz. Bu düşmanlar önce Yahudilerdi, sonra zındıklar; "zayıf inançlı olanları" Mani'nin sözleriyle çekici hale getirmeye çalıştıkları düalist doktrinine kaydırmaya çalışarak Bir olana kuşku duymalarını sağlamaya gayret eden İbn Ebi'l-'Avcâ' ve İbnu'l-Muqaffa' gibi Mani'nin öğrencileriydiler. Mani, dinî sisteminde saçmalamakla (*cehâlât*) kalmamış, aynı zamanda câhilliğini ortaya koyan bir kozmoloji oluşturmuştur. Böylece Yahudilerin hikâyelerine eklenen zındıkların saçmalıkları İslâm'a atfedilmiş ve geleneğe ait olarak kabul edilmiştir; öyle ki onları kaldırmaya kalkıştığımızda küfürle (*kufr*) ve sapkınlıkla (*ilhad*) suçlanmakla veya şiddetli bir ölüm cezasıyla yüz yüze kalmaktayız.[33]

Başka bir yerde Bîrûnî, İsmâ'îlî takvimi hakkında yaptığı gözlemlerinde Taberî'nin hadisine başvurmakta ve Bağdâdî gibi İbn Ebi'l-'Avcâ'yı bu takvimi tahrif etmekle suçlamaktadır.[34]

İslâm topraklarının diğer ucunda İbn Hazm, buna benzer ifadeler kullanmıştır. Muqâtil b. Süleymân ve İbnu'l-Kelbî tarafından aktarılan hikâyelerin dinsiz zındıklar tarafından uydurulduğuna inanmaktadır.[35] Aynı düşünce düzeninde, hatalarından ve tezatlarından dolayı Eski Ahid'in de Yahudilerle alay eden ve onları saptıran zındıklar tarafından bozulduğunu düşünmektedir.[36] Bîrûnî gibi -ama o İbn Sebe'ye

33 Bîrûnî, *Hind*, 219-220.
34 A.y., *Âsâr*, 64-68.
35 İbn Hazm, *Fisâl*, II, 93-94; IV, 20.
36 *A.g.e.*, I, 123, 128, 129, 134, 140, 157.

gönderme yapmaktadır- Yahudileri İslâm'ı tahrif etmeye çalışmakla suçlamaktadır.[37] Yahudiler buna alışıklar; İbn Hazm, bu konuda bazı Yahudiler zikreder ki, bu Yahudilere göre Aziz Paulus, 'Îsâ'nın dinini yozlaştırmak için dindaşları tarafından para alan bir Yahudi'ydi.[38]

İşte zındıklar tarafından tahrif edilen hadisler bunlardı. Ne kadar kaynaklar bunların sayısının dört yüz ile on dört bin arasında olduğunu ileri sürse de, bizim bulabildiklerimiz bu kadardır. Gördüğümüz gibi İbn Ebi'l-'Avcâ', dört bininden mesuldür; ismi bilinmeyen başka bir zındığın da, el-Mehdî'ye dört yüz hadis uydurduğunu itiraf ettiği söylenmektedir;[39] bir üçüncüsü de –bu kişinin de adı bilinmemekte- er-Reşîd'in önünde bin tane hadis uydurduğunu itiraf etmiştir.[40] İkinci rivâyetin başka bir varyantında dört yüz rakamı dört bin[41] ve ikinci bir varyantta da on dört bin olmuştur.[42] Dârimî'nin muhâlifi, gördüğümüz gibi on iki bin rakamını ileri sürmektedir. Yani kısacası bu uydurma hadisler çok sayıdaydı.

İnceleme

Tahrif edici zındıklar olarak zikredilen kişileri daha ileride inceleyeceğiz. Burada dikkatimizi hadislere yönelteceğiz.

Bu hadislerin hemen hemen hepsi, iki alanla ilgilidir: Biri genel ve kültürel düzen, diğeri de dogmatik alan.

Bîrûnî ve İbn Hazm'ın atıfta bulundukları birinci alanın hadislerinin –Muqâtil b. Süleymân (öl. 150/767), İbnu'l-Kelbî (öl. 204/819) ve *qussâs*ın özellikle yaydıkları, İbn 'Abbâs'a, Kâ'bu'l-Ahbâr'a, Vehb b. Munebbih'e ve aynı sınıftan başka

37 *A.g.e.*, I, 122.
38 *A.g.e.*, I, 222
39 İbn 'Adî, Ebû Ahmed 'Abdullâh (öl. 365/976), *el-Kâmil fî du'afâ' er-Ricâl* (bundan sonra *Kâmil* olarak kısaltacağız), I, S.B. Sâmarrâ'î, Bağdâd, 1977, s. 245.
40 Yâqût, *İrşâd*, I, 285.
41 Süyûtî, *La'âlî'*, II, 468.
42 El-'Uqaylî'ye göre, eleştirmen ve gelenekçi (öl. 323/934), İbn 'Irâq tarafından zikredilmiştir, *Tenzîh*, I, 11.

otoritelere atfedilip Taberî ve başka yorumcu ve vakanüvislerin derledikleri aynı dönemin başka tarihî hadisleri- konusu şunlardı: Âlemin yaratılışı, insanlığın kutsal hikâyesi, öte dünya, cinlerin olağanüstü evrenleri, vs...

Aslında bunlar, Müslüman incilini, ilâhî bir *Bin bir gece masalını*, belli bir dönemde Müslüman kitlelerin kültürünü oluşturan mitolojiyi oluşturmuştur. Ne kadar bu incil farklı kaynaklara sahip olmuş olsa da derin bir şekilde sahihtir ve Müslüman muhayyilesini tasvir etmektedir. En-Nazzâm'ın ve Câhız'ın döneminden günümüze dek bilimsel veya görünürde bilimsel (pseudo-scientifique), aklî veya görünürde aklî verilere uygun bir İslâm kavramına sahip olmaya karşı çok dikkatli olan elit tabaka, bu "hikâyeleri" reddetmiş ve bunun sorumluluğunu İslâm'ın düşmanlarına –Yahudilere ve zındıklara- yüklemiştir.

Dogmatik yönleri ağır basan hadisler, genel olarak iki meseleyi temel almaktadır: Birincisi, ki bunu daha ileride inceleyeceğiz, Şî'îlerin oruç takvimiyle ilgili ve ikincisi de, fark ettiğimiz gibi, Allah'ın sıfatları, daha doğrusu *teşbîh* meselesi.

Bu hadisler hakkında gelenekçi bakış açısını sunmadan önce hadislerin tahrifi her zaman zındıklara yüklenmemektedir. Bu hadislerin birçoğu Hammâd b. Seleme tarafından aktarılmıştır. Bu mübârek kişiyi zındıklıkla suçlayamasalar da onu saf zihniyetli birisi olarak ilan etmişlerdir. İbnu's-Selcî, bu abartılcı insanmerkezciliğin (antropomorfizm), Hammâd'a Abadan'a yaptığı bir ziyaret esnasında denizden çıkan bir cin tarafından ilham edildiğini söylemektedir.[43] Bu hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü inananları yoldan çıkarmak için İblîs bazen *muhaddis* şekline girer ve etrafa yalanlar saçar.[44] Yine İbnu's-Selcî'ye göre Hammâd'ın hâfızası zayıftı ve bu yüzden defter tuttuğu için onunla alay etmek için kötü insanlar bu deftere sahte hadisler eklemişlerdir;[45] bazılarına gö-

[43] Zehebî, *Mîzân*, I, 593.
[44] İbn 'Adî, *Kâmil*, 80, 81.
[45] Zehebî, *Mîzân*, I, 593.

re oğlu Zeyd[46] başkalarına göre öğrencisi Şeykh b. Ebî Khâlid bunu yapmıştır.[47] İbn Ebi'l-'Avcâ'nın adı hadis tahriflerine karıştığı için aynı yaşlarda olan bu iki kişi arasında tuhaf ilişkilerle bağlar kurulmuştur.

Aktarılana göre İbn Ebi'l-'Avcâ' (Kûfe'li bir Şeybânî Arap'tı) *rabîb* yani Hammâd'ın (Temîm'in Basralı *mevlâ*sıydı) karısının oğluydu; o dönem için aslında imkansız olan bu ilişki sayesinde mezhep sapkını Hammâd'ın defterlerine bu saçmalıklarını ekleyebilmiştir.[48] Bu bağlamda İbn Hıbbân'ın, Hammâd'ın üstâdı Eyyûb b. 'Abdu's-Selâm'dan bahsettiğini daha yukarıda gördük.

Başka eleştirmenler bu hadislerin –özellikle de atın teriyle ilgili olanı- aslında uydurulduğunu ve İbnu's-Selcî'nin bizzat kendisinin bunları Hammâd'a atfettiğini düşünmüşlerdir; bunu yapmasının nedeni gelenekçilerin ve Kur'ân konusundaki tavrından dolayı onu rahatsız eden Hanbelîlerin itibarını zedelemekti.[49]

Bu açıklamalar ne olursa olsun, bu hadislerin de belirginleştirilmiş olan insanmerkezci (antropomorfizm) yönü, Sünnî olduğu kadar Şî'î halk kitlelerinin ve gelenekçilerin de tasavvurlarına hiç de yabancı değildi. Allah'ın, O'nu yalnızca inkârla tanımlayan ilâhiyatçıların hayal edilemez, soğuk ve insanı çileden çıkaran tanrısı gibi herhangi bir *sûret*te temsil edilemeyen ve düşlenemeyen soyut bir varlık olmadığı düşünülüyordu.

Bunun dışında genel olarak bu hadisler birçok gelenekçi tarafından sahih kabul edilmektedir. *Sûret*le, Arafat'a inişle ve Allah'ın ağırlaştıran öfkesiyle ilgili hadisler, en-Nazzâm tarafından, kendi döneminin gelenekçileri tarafından uydurulmuş veya tahrif edilmiş olarak değil de sahih kabul edilen

---

46 'Irâq, *Tenzîh*, I, 61, tarafından zikredilen eleştiriler.

47 *A.g.e.*, I, 67.

48 İbn 'Adî, Zehebî tarafından zikredilmiştir, *Mîzân*, I, 593; Süyûtî, *La'âlî'*, I, 25; II, 468.

49 İbn 'Adî, İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, V, 57-58; Süyûtî, *La'âlî'*, I, 3; ve İbn 'Irâq, *Tenzîh*, I, 134; *Târîkh Bağdâd*, V, 350, tarafından zikredilmiştir.

hadisler olarak zikredilmektedir.[50] Çeşitli varyantlarıyla birinci hadis, birçok eleştirmen tarafından sahih olarak kabul edilmişti ve II./VIII. asırda, abartıya kaçan antropomorfist olarak değerlendirilen Şî'îler tarafından bile kabul görmekteydi.[51] Son olarak IV./X. asırda teolojik bağlamda etkili bir gelenekçi tarafından zikredilmiştir.[52] Allah'ın serçe parmağıyla ilgili hadis, İbn Hanbel ve Tirmizî gibi birçok gelenekçi tarafından sahih kabul edilmiştir; İbn 'Adî buna karşı çıkmıştır.[53] Biraz önce gördüğümüz gibi en-Nazzâm tarafından zikredilen Arafat'a iniş hadisi, Cehmîleri çürüttüğü eserde bu hadisi kullanan Dârimî tarafından sahih kabul edilmekteydi;[54] varyantlarından birinde o gece Allah'ın, *sûrete* inananların adının yazıldığı bir tableti elinde tuttuğu söylenmektedir.[55] IV./X. asırda Eş'arîlere saldıran bir gelenekçi, bütün bu hadislerin –atların teriyle ilgili hadisin bile- sahih olduğunu savunmuştur.[56] Dârimî'nin muhâlifi bile, İbnu's-Selcî'den sonra, bu hadisleri –meleklerin, Allah'ın kollarındaki nûrdan yaratılmalarıyla ilgili hadisi de- alegorik bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır.[57]

Son olarak diğer hadisler hakkında birkaç söz söyleyelim.

---

50 Câhız, *Akhbâr* (Der Orient), 179, fakat satır 7'de « هُمُ الذين رووا أن حملة العرش فرق غضب الله تعالى يثقل العرش على كراهلهم » yerine « فرق عضد الله » şeklinde okumak gerekir.

51 Hadisin Şî'î versiyonunda, Peygamber, Allah'ı ayakları yeşillikler içinde çok yakışıklı otuz yaşlarında bir erkek sûretinde görmüştür. Bütün diğer varyantlar ve er-Ridâ'nın itiraz ettiği, sûrete inanan İmâmîler hakkında bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 100-101, 102, 106; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 97-104, 113-114; Necâşî, *Ricâl*, 252; Allah'ın cisim olduğuna inanan Hişam b. el-Hakem hakkında bkz. ileriye s. 305. Genel olarak bu dönemin Şî'îleri, antropomorfist olarak bilinmekteydiler, bkz.: Şehristânî, *Religions*, I, 531-541.

52 Muhammed b. İshâq b. Khuzeyme (öl. 311/924), *Kitâbu't-Tevhîd ve isbât sıfât er-rabb* - M.H. Harrâs, Kahire, 1387/1968, s. 197, 210, 213 ve özellikle 215, 217- adlı eserinde.

53 Zehebî, *Mîzân*, I, 593; Süyûtî, *La'âlî'*, I, 25-26.

54 Dârimî, *Cehm.*, 287.

55 Süyûtî, *La'âlî'*, I, 26-27, fakat varyantları sahte olarak belirtilmiştir.

56 *Kitâb Beyân fî şerh 'uqûd ehl el-imân*'ın yazarı Ebû 'Alî el-Ahvâzî adında birisi söz konusudur, Süyûtî, *La'âlî'*, I, 177.

57 Dârimî, *Marîsî*, 497, 498, 501, 541.

Sûrelerin fazîletine ilişkin hadisler, eleştirmenler tarafından, II./VIII. asırda dinî kültürleri Kur'ân'ı okumakla sınırlı olan inananların ilgisini çekmeye çalışan dindar sûfîlere atfedilmiştir.[58] Medîneli Huseyn b. 'Abdullâh b. 'Ubeydullâh b. 'Abbâs'ın (Peygamberin amcası) aktardığı *lehv*'i haklı gösteren hadis, I./VII. asrın sonlarında Hicaz kentlerinin hafif meşrep ortamını iyi yansıtmaktadır.[59] "Çarmıha gerilmiş" tarafından nakledilen hadis de o dönemde kuşkulu görünmemiştir.[60] Allah'ın hasta düştüğünü ve meleklerin onu ziyaret ettiğini andıran "meleklerin ziyareti" hadisine gelince, Şehristânî'ye göre bu hadis antropomorfist olarak bilinen Yahudiler arasında da yaygındı.[61]

Özet olarak Dârimî'nin, muhâlifine: "Zındıklar, âlimleri kandıramazlar; bu hikâyelerle sen sadece (Hadis) ilminin ve (gelenekçi) âlimlerin itibarını sarsmak istiyorsun."[62] dediği gibi ve biz de şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Bir de âlimlerin inandıkları şeyleri küçük düşürmek istiyorsun.

Gelenekçilerin cevapları

Doğal olarak ilâhiyatçılar gelenekçileri -bu zavallı *haşviyye*leri- zındıkların uydurdukları şeyler yüzünden yoldan sapmakla itham ettiklerinde, onlar yalnızca muhâliflerinin yöntemini kullanarak onlara cevap veriyorlardı. Bu alanda gelenekçiler çok daha ateşli ve tehlikeliydiler; ilâhiyatçıların öğretilerinde İslâmî olmayan din dışı öğeleri ihbar etmekteydiler, onları zındıklıkla suçlamaktaydılar ve siyasî koşullar

57 Dârimî, *Marîsî*, 497, 498, 501, 541.

58 Süyûtî, *La'âlî'*, I, 226-228; II, 469, tarafından zikredilen İbn el-Cevzî'nin, *Kitâbu'l-mevdû'ât* (uydurma hadisler).

59 Bkz. daha ileri s. 331, 385.

60 Bu versiyonun paralelleri de vardı: Câhız, biraz şaşırmış olarak, 'Â'işe'nin şöyle dediğini aktarır: "Allah'ın elçisinin peygamberlerin mühürü olduğunu söyleyin; fakat ondan sonra peygamber gelmeyecek demeyin", *Hayavân*, I, 341.

61 Şehristânî, *Religions*, I, 343, 597; bir de bkz. İbn Hazm, hayalî Zeburlar ilgili hadisler aktarmıştır: *Fisal*, I, 221, 222, 223.

62 Dârimî, *Marîsî*, 508, 509.

buna olanak verdiğinde adâlete başvurmaktaydılar.

Kelâm -ki bu yöntemle ilâhiyatçılar kendi akıllarını Kitâb'ın yerine koymaktaydılar ve evrensel kesinlikler oluşturduklarını iddia etmekteydiler- yalnızca kişisel dinlerin çoğalmasını sağlamakta ve kargaşaya neden olmaktaydı. Bu tam anlamıyla zındıklığın yoludur: "Kelâm aracılığıyla dini anlamaya çalışan kişi zındıklığa düşer (*men talebe'd-dîn bi'l-kelâm, tazandaqa*)" ve bu ifâde gelenekçiler tarafından istence (devise) haline gelmiştir.[63] Bir âlim bunu daha önceden bilmişti: "Bu ümmet, kendi içinde zındıklığın zuhûruyla yok olacaktır; bu da Allah hakkında konuşmaya (*kelâm* yapmaya) başlayınca gerçekleşecektir."[64] Çünkü küstahça soru sormaktan ve nedenleri aramaktan ibaret olan bu yöntemin nereye varacağını bilmek imkansızdır; eğer Şeytan işe karışırsa insana şunu sorar: -Âlemi kim yarattı? –Allah, diye cevap verir insan. –İyi! Ama Allah'ı kim yarattı? diye devam eder insanlığın düşmanı.[65] Bul bulabilirsen!! Kendi düşünme şeklini (*re'y*) tercih ederek Allah'ın açık emrine (*nass*) karşı çıkıp Âdem'in önünde secde etmemek için diyalektiği (*cedel*) ve kıyası (*qıyâs*) ilk kullanan İblîs olmuştur.[66] Ümmetin geleceğiyle ilgili verdiği haberlerde Peygamber, Süleymân'ın denizlere hapsettiği cinlerin 135 (752) yılında tekrar özgürlüklerine kavuşacaklarını söylemiştir; insan şekillerine girecekler ve Suriye'yi ve Kur'ân hakkında dinî tartışmalara neden olacakları Irak'ı istila edeceklerdir.[67]

Diyalektik şeytanın bir icâdı olarak kabul ediliyorsa,

---

63 İbn Quteybe tarafından aktarılmıştır, *Hadîs*, 61.

64 Dârimî, *Cehm.*, 260.

65 *A.g.e.*, 261-262. *Sîra*'ya –II, 157- göre bu sorular Yahudiler tarafından Peygamber'e sorulmuştur.

66 Ca'fer es-Sâdıq'ın Ebû Hanîfe'ye hatırlattığı, bkz.: Kuleynî, Kâfî, I, 58; İbn Bekkâr, *Muvaffaqıyyât*, 76. Bkz. bir de bu konuda İblîs ile melekler arasında geçen konuşmalara: Şehristânî, *Religions*, I, 115-133. Beşşâr'ın kullanacağı İblîs'in argümanları hakkında bkz. ileriye s. 287.

67 İbn 'Adî, *Kâmil*, 80; Süyûtî, *La'âlî'*, I, 250. *Târîkh Bağdâd*'da –V, 175- aktarılan bir anekdota göre cinler ateşli Hanbelîlermiş.

Kur'ân'ın yaratıldığını savunan tez de Yahudilerin icadıydı. İlk önce Peygamber döneminde yaşamış bir Yahudi büyücü olan Lebîd b. A'sam tarafından ifade edilmiş olan bu tez, bu büyücünün damadı ve yeğeni tarafından aşırı Şî'î Beyân b. Sem'ân'a nakledilmiştir ki o da Ca'd b. Dirhem'e ve Cehm b. Safvân'a aktarmıştır.[68] Daha sonra Irak'ta Bişr el-Marîsî bunu tekrar canlandırmıştır. İblîs zaten bu kişinin kendisinden daha üstün olduğunu itiraf etmişti[69] ve Kûfe'li bir Yahûdî olan babası da önceden kendi Kitâbları hakkında dindaşlarının imanlarını bulandırmıştı.[70]

Allah'ın sıfatlarının inkârı yani *ta'tîl* konusuna gelince, bu da zındıkların bir uydurmasıdır. Sümeniyyelerle bir sohbetinden sonra Cehm b. Safvân, Hristiyan zındıklardan ilham alarak bu küfrü ifade etmiştir.[71] Daha sonra görünüşte İslâm'a girmiş Hristiyanların, Yahudilerin ve *Enbât*ların oğulları, *ta'tîl*i Irak'a yaymışlardır.[72] Dârimî, "Zındıkların uydurdukları hadisler, sıfatları teyid eden hadisler değil de İbn 'Abbâs'ın otoritesine sunulanlar tarzındakilerdir." der: "Allah, duyularla algılanmaz"; çünkü duyularla algılanmayan hiçbir şeydir (*lâ şey'*), başka bir deyişle var değildir ve zındıklık da tam anlamıyla budur: "Allah'ın varlığını inkâr etmek."[73]

Aynı şekilde cüz'î irâde öğretisi, zındıkların bir yanlış düşüncesidir. *Zındîq* kelimesi I./VII. asırda biliniyor olsaydı hadiste kesin "Kaderîler, bu topluluğun mecûsîleridir." yerine "Kaderîler, bu topluluğun zındıklarıdır" denirdi. Fakat bu eksiklik giderilmiştir. Bir hadisinde Peygamber şu şekilde haber vermektedir: "Ümmetim, altmış gruba ayrılacaktır;

68 İbn Nubâte, *Sarh*, 293-294 ve İbn Kesîr, (öl. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîkh*, Kahire, 1351/1932, IX, 350.
69 İblîs'in bu itirafı *Târîkh Bağdâd*'da, VII, 64, aktarılmıştır.
70 *A.g.e.*, VII, 61.
71 İbn Hanbel, *a.g.e.*, 66.
72 Dârimî, *Cehm.*, 259.
73 A.y., *Marîsî*, 508.

zındıklar dışında hepsi cennete gidecektir." Başka hadislerde açıklandığı gibi bu lânetliler Kaderîlerdir: "Önce Kaderî, sonra *zındîq* en sonunda da mecûs olacaklardır", "Her tür zındıklığın kaynağında kaderin inkârı yatar" ve "Kaderi inkâr eden insanlar olacak ve bunlar zındıklığa varacaklardır."[74]

Bu polemik her zaman sözde kalmamıştır; erkin dinî siyâseti buna bağlıydı. Hişâm'a kadar ve II. Mervan döneminde gelenekçiler tarafında olan Emevî erki, ilâhiyatçıların ve Kaderîlerin aleyhineydi. Cehmî olan Ca'd b. Dirhem[75] ve Cehm b. Safvân ve aynı zamanda Kaderî olan Ğaylân ve öğrencisi Sâlih[76] ölüm cezasına çarptırılmıştır. Sapkınlıktan dönüş yapıp ortodoks olan 'Abbâsîler, el-Mehdî'den itibaren aynı siyâseti izlemişlerdir. Zındıklara karşı yapılan seferler, Kaderîlere kadar uzanmıştır.[77] Mütekellimler, Cehmîlerin gelenekçiler tarafından *zındîq* olarak adlandırıldığı dönemde yani er-Reşîd döneminde pek sevilmemekteydiler.[78] Bir muhâlifinin itibarını sarsmak ve başına dert açmak için Ebû Nuvâs, bu kişiye Ca'd b. Dirhem'in fikirlerini atfetmiş ve şiirsel bir satırda onu zındıklıkla suçlamıştır.[79] 201/816 yılında, yani gelenekçilerin destekledikleri ve gelenekçi el-Me'mûn'a karşı onların "Sünnî halîfe"[80] olarak adlandırdıkları er-Reşîd'in oğlu İbrâhîm'in tahtta bulunduğu o kısa sürede, kendisinden nefret edilen iğrenç Bişr el-Mârisî, er-Rusâfâ camiine sürüklenmiş ve orada tövbe etmeye mecbur bırakılmıştı.[81] Bu olaydan sonra o sırada Ehl-i Sünnet olan gelenekçiler, her zamankin-

74 Süyûtî, *La'âlî'*, I, 248, 257, 258, 261; İbn 'Irâq, *Tenzîh*, I, 310-311, 316.
75 Ca'd hakkında bkz. ileri s. 261.
76 Ğaylân hakkında bkz. Van Ess, "Les qadarites et la Gaylaniy(y)a de Yazîd III", *Studia Islamica*, Paris, XXXI (1970), s. 269-286.
77 Bkz. yukarı s. 38.
78 İbn Quteybe'nin, *'Uyûn*, II, 135-136, muhafaza ettiği, gelenekçi Süfyân b. 'Uyeyne'nin (öl. 198/814) bir şiirinde.
79 Bkz. ileri, s. 337.
80 Şûlî, *Evrâq*, II, 28-29, tarafından zikredilen İbn ez-Zeyyât'ın bir şiirinde.
81 *Târîkh Bağdâd*, XII, 464.

den daha çok *zındîq* olarak gördükleri Cehmîlerin peşine düşeceklerdi; bunlar küfr ve ilhadla suçlanacaklar, *mihne* döneminde zulme uğrayacaklardı. "Ümmetime, mesh dokunacaktır (insanların hayvanlara, maymun ve domuza dönüşme cezası); bu mesh Kaderîlere ve zındıklara zarar verecektir." Bu hadisi aktaran Dârimî'nin açıkladığı gibi buradaki zındıklar Cehmîlerdir; ona göre Cehmîler, zındıkların bir parçasıdırlar.[82] "Kim Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunursa imansız bir zındıktır; tövbeye çağrılıp da tövbe etmezse Şeriat adına ölüm cezasına çarptırılmalıdır." fetvâsı verilmiştir.[83] Bu fetvâyı temel alarak, geçmiş tarihte buna benzer bir olay referans alınmıştı: Cehmîliğinden dolayı ölüm cezasına çarptırılan Ca'd b. Dirhem vakası. "O dönem Müslümanlar bu zındığın öldürülmesine karşı çıkacak yerde bunu kabul etmişlerdi." der Dârimî.[84] Açıkça Ebû Sa'îd, kendi döneminin Cehmîlerine aynı şeyi yapmayı düşünüyordu.

I- Sünnîler ve Şî'îler

Burada söz konusu olan Şî'îliğin, meşrûiyetçi Şî'îlik yani İmâmiyye olduğunu belirtelim. El-Mansûr'dan itibaren erk tarafından ezilmiş, gnozun gizlerini indiren *kelâm* tarafından gözden düşürülmüş, son olarak da Sünnîler tarafından olduğu kadar İmâmîler tarafından da aforoz edilmiş ve zındıklar olarak kabul edilen aşırıcı Şî'îler (*gulât-ı Şî'â*, -çev-) 150/767 ile 250/864 tarihleri arasında sahnede yoklardı.

Şî'îleri Sünnîlerden ayıran –anlamsız- dogmatik ve kültürel farklılıkların üzerinde durmayacağız; iki tarafın da birbirinî *küfr* ve zındıklıkla suçladığı ince noktalara parmak basacağız.

Bunlar genelde Şî'î *İmâmet* öğretisinin sonuçlarıdır.[85]

---

82 Dârimî, *Marîsî*, 563.
83 Buhârî, *Khalq*, 119, 121, 130; Dârimî, *Marîsî*, 475 ve *Cehm.*, 346, 365.
84 *A.g.e.*, 258.
85 Bu konuyla ilgili olarak bkz. W. Madelung, "Imâma", *E.I.*², III, 1192-1194.

Şî'îler için *İmâm*ın statüsü, her ikisini de Allah'ın seçmesi açısından Peygamberinkiyle aynıdır. Allah, Muhammed'i peygamber olarak 'Alî'yi de *imâm* olarak seçmiş ve 'Alî ve Fâtımâ'nın soyundan *İmâmeti*, yanılmaz siyâsi, dinî ve ilmî otorite olarak kurmuştur. İlâhî ilhamla her *imâm*, halefini seçer. Bu öğretinin ışığında İslâm ümmetinin tarihinin okunmasından, Ashâb'ın (birkaçı hariç), Peygamber'in 'Alî'yi resmen ümmetin başına seçmiş olduğunu gösteren vasiyetini yerine getirmeyi reddederek İslâm'ı inkâr ettikleri sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Emevîler ve 'Abbâsîler gibi ilk üç halîfe de erki gasb eden kişilerdi; Peygamber'in vefatından sonra, gerçek mü'minler olan Şî'îlerin dışında, bütün ümmet dinden dönmüş durumdaydı; bu durum, ilk halifeler Fir'avn ve Hâmân yüzünden meydana gelmiştir; son olarak her mü'min, adâletsizlere ve sahtekârlara karşı verilen savaşta gerçek halîfe olan *imâm*ın otoritesine girmelidir. Ashâb –yani ilk üç halife-, Emevî taraftarı *selef*, *nasb* (=Ehl-i Beyt'e İslâm içinde hiçbir özel konum atfetmeyenlerin tutumu) izleri taşıyan hadis râvîleri, bütün bu kişiler kâfir ilan edilmiş, ebediyen cehennemde yanmaya ve kamu önünde veya özel olarak küfür işitmeye mahkum edilmişlerdir. İtirazcı, hak arayan ve tutkun *rafd* bundan ibarettir.

*Rafd*ın bir mezhep sapkınlığı olması kolayca açıklanan bir şeydir. Sünnîliği seçen 'Abbâsîler döneminde Râfidîler, daha önce gördüğümüz gibi, mezhep sapkını ve *zındîq* ilan edilmişlerdi. El-Mutevekkil'in Sünnî siyaseti, çok belirgin bir Şî'îlik karşıtıydı. Seleflere küfretmekle suçlanan birçok Râfidî, ilhad işlemiş olarak kabul edilmiş ve ölüm cezasına çarptırılmışlardır.[86] Me'mûn döneminde Şî'îlerle barışık olan Mu'tezile, Sünnî örtüsü altına girmek zorunda kalmıştır ve onlar da eski düşmanca tutumlarına dönüp Râfidîlere saldırmışlardır. Câhız'ın saldırıları, Sünnî gelenekçilerinkinden

86 Taberî, *Târîkh*, III³, 1424-1425, 1873.

çok daha şiddetliydi.[87] İbnu'r-Râvendî, başkaldırmış ve tepki göstermişti; O ümmetin gözünde *mülhid* olmuştu. Khayyât'tan 'Abdu'l-Cabbâr'a kadar, Mu'tezile literatürü, Râfidîler hakkında gelenekçilerin savurdukları suçlamaların aynılarında hatta daha ağırlarında bulunmuştur. Râfidîlerin lehine olan el-Me'mûn'un siyasetine tepki olarak gelenekçiler Usmân'ı ve Mu'âviye'yi öne çıkartmışlardı. Muhaliflerinin yöntemlerini kullanarak öğretilerini çürütmeye çalışan gelenekçiler, muhaliflerini İslâm dışı sayarak veya hadislere başvurarak, bunların öğretilerini çürütmeye çalışmışlar; Cehmiye ve Kaderîlik benzeri *rafd*ın da *zındîq* veya Yahudi kaynaklı sahte bir doktrin olduğunu ilan etmişlerdi. *La'n*'ı –Ashâbı lânetleme eylemi[88]- ilk oluşturan kişi olan İbn Sebe'ye gönderme yaparak Nevbakhtî, Şî'îlerin muhâlifleri tarafından bir itham olarak kullanılan *rafd*ın Yahudi kaynaklı olduğunu öne sürer. Aynı suçlama İbnu'r-Râvendî için de yapılmıştı.[89]

Gelenekçi Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (öl. 275/888) naklettiği bir rivâyete göre, zındıkların reisi Şâkir (Ebû Şâkir?), er-Reşîd'in karşısına çıkartılmış ve er-Reşîd ona şunu sormuş: "Neden yeni öğrencilerinize ilk öğrettiğiniz *rafd* ve kader (*qader*)dir?"[90] Başka bir "Cehmî, Râfidî bir *zındîq*", kendisinin ve dindaşlarının Şî'îliği kabul etmelerinin nedeninin İslâm'ı daha rahat bozmak için olduğunu söylemiştir; "Bizim için 'Alî sevgisi sadece bir örtüdür." der adam. Bu rivâyeti, "Adam doğru söyledi, bunlar (yani zındıklar) zındıklığı yaymak için görünüşte Şî'î oluyorlar" diye yorumlamıştır Dârimî.[91] Bu rivayete 'Abdu'l-Cabbâr da aynı suçlamaları yönelt-

87 Câhız, birçok eserinde Râfidîlere karşı saldırmıştır, özellikle *'Usmâniyye*'de ve *Hucac*'da; bilindiği gibi İbn er-Râvendî'nin *Fadîhat el-mu'tezile*'sinde karşılık verdiği *Fadîlet el-mu'tezile*'sinde bunu yapmıştır.

88 Nevbakhtî, *Firaq*, 40-41.

89 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, VI, 99; Bişr el-Marîsî hakkında aynı hikâye anlatılmıştır; bkz. bu kitapta dipnot 70. İbn er-Râvendî'nin Yahûdî dostlarıyla ilgili başka rivâyetler İbnu'l-Murtadâ, *Tabaqât*, 92'de bulunmaktadır.

90 *Târîkh Bağdâd*, IV, 308.

91 Dârimî, *Cehm.*, 351.

miştir.[92]

Zındıkların sinsiliğinden kaynaklanan Şî'îlerin başka bir hatası da, daha önce gördüğümüz gibi, İbn Ebi'l-'Avcâ'nın uydurduğu ve Ca'fer es-Sâdıq'a atfettiği oruç takvimidir. Şimdi bu takvimi yakından inceleyelim.

Şî'î oruç takvimi

Ramazan ayının tam süresi hakkında Kur'ân ayrıntı sunmamaktadır. Kısa bir süre sonra Müslümanlar bu sorunla yüz yüze kalmışlardır. II./VIII. asırda Sünnî diye adlandırılacak kesim, Ramazan ayının diğer aylarda olduğu gibi imanına güvenilebilir iki kişinin hilâli görmesiyle başladığına karar vermişlerdi. Hadis şunu demektedir: "Hilâli görünceye kadar oruç tutmayın ve hilâli görünceye kadar orucu terk etmeyin..." Ancak uygulamada birçok tabiat olayı, bu ampirik metodun etkili bir şekilde uygulamasını engellemektedir. Şa'bân'ın yirmi dokuzuncu günü eğer hava yağmurluysa ve hilâli görme olanağı yoksa bir kargaşa başlamaktadır. Şüpheli gün (*yevmü'ş-şekk*) olarak adlandırılan bu gün, Ramazan ayına mı yoksa Şa'bân ayına mı aittir? Aynı sorun Ramazan ayının –ki 29 veya 30 çekebilir- sonunda da yaşanmaktadır.[93]

Bu metodun yetersizliğine çare bulmak için Şî'îler başka veya daha doğrusu benzer bir metot uygulamaya başlamışlardır. Bu konuda Kuleynî tarafından aktarılan ve es-Sâdıq'a atfedilen İmâmiyye hadisleri, tezat oluşturmaktadır. "Ortodoks" hadislerin (ki bunlar Sünnî metoda uygun düşmektedir)[94] yanı sıra çok farklı hadislerle de karşılaşmaktayız. Bu hadislerde Ramazan ayının her zaman 30 gün çektiği söylenir.[95] "Şüpheli gün ne yapılmalı?" sorusuna es-Sâdıq ay başı-

92 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 131, 225, 231-232, 371, 418, 529, 557, vs.

93 Bu meseleyle ilgili olarak zikredilen rivâyet ve varyantları için bkz.: J. Schacht, "Hilâl", *E.I.*², III, 390-393. Genel olarak Sünnîler için "kesin olmayan gün" Şa'bân'la ilgilidir.

94 Kuleynî, *Kâfî*, VI, 76-77'de bulunmaktadır.

95 *A.g.e.*, IV, 78, 79.

nı kesin olarak belirleyen iki yöntem sunmuş görünmektedir. Birincisi çok basittir: Şa'bân ayının hilâli göründüyse 29 gün, Receb ayının hilâli göründüyse 59 gün sayılır ve Şa'bân ayı için 30. gün Receb ayı için 60. gün oruç tutmaya başlanılır.[96] Bu şu anlama gelir ki Şa'bân ayı 29 gün ve Receb ayı da 30 gün çeker. Yine ampirik yöntem uygulanamadığı durumlarda, Receb ayı hesabında, bir önceki yıl orucun başlangıç tarihinden dört gün saymak ve beşinci gün oruca başlamak gerekmektedir. Eğer o yıl "artık yıl" ise beş gün sayılır ve altıncı gün oruca başlanılır.[97] Bu hesabın, süresi belli olan bazı yılların ve her bir ayın bir gün arttığı "artık yıl"lar olduğunu ortaya koyduğu açıktır. Bu kuralların temel aldığı hadis şudur: Es-Sâdıq, "Başlangıçta, yerin ve göğün yaratılmasından önce, yıl 360 gündü; daha sonra Allah yaratılış için altı günü almış ve böylece yıl 354 gün olmuş; bu 354 günün 6 ayı tam (yani 30 günden oluşan), 6 ayı da eksik (yani 29 günden oluşan) aydan oluşmaktadır. Kutsal bir ay olan Ramazan ayı, tam aydır ve her zaman tam aydır; dönüşümlü olarak Şa'bân ayı eksik, Receb ayı tam aydır. İlk ay olan Muharrem ayı, tam aydır."[98] Demek ki "artık yıl" 355 gündür.

Bu takvim, İsmâ'îli takvimle aynı ilkeleri temel almaktadır; ki bu takvimde otuz yıllık devinimi içinde on bir yıla her yıl bir gün eklenmekte (2, 5, 8, 10, 13, 16, 19, 21, 24, 27, 29) normalde 29 günden oluşan son ay olan bu eklenen gün de genelde takvimin son ayı olan Zü'l-Hicce ayına –ki bu ay normalde 29 günden oluşmaktadır- eklenmektedir.[99] Bu takvim temel alınarak Ramazan ayının başlangıcını belirlemek için bir kural ve iki veya üç cetvel oluşturulmuştur ve bunlar bazen diğer aylar için de kullanılmıştır.[100] Bunlar, İmâmiy-

96 *A.g.e.*, IV, 79.
97 *A.g.e.* IV, 80, 81.
98 *A.g.e.*, IV, 78-79.
99 A'zemî, Muhammed Hasan, *el-Haqâ'iq el-khafiyye 'an eş-şî'a el-fâtımiyye ve'l-isnây'aşeriyye*, Kahire, 1970, 65-72.
100 İsmâ'îlî kaynaklardan yola çıkarak Bîrûnî tarafından aktarılmıştır, *Âsâr*, 196-197, 198, 201.

ye'nin basit kurallarından çok daha karmaşıktı ve Cuma gününe denk gelen 1. yılın 1 Muharrem'inden (16 Temmuz 622) itibaren herhangi bir yılın herhangi bir ayını belirlemeye yaramaktaydı. IV/X. asırdan kalan İsmâ'îlî kaynaklarda bulduğumuz "artık yıl" tablosu, kural ve hesap cetveli, İmam Ca'fer'e atfedilmektedir ve onun Peygamber'den miras aldığı ilâhî ilminin sırları olarak sunulmaktadır.[101]

Bu sistemin kaynağını daha ileride göreceğiz. Bu sistemin ilkesine gelince, Ay takvimiyle Ay'ın hareketlerini uyumlu kılmaktan ibarettir. Ortalama bir kamer ayı 29 gün, 12 saat, 44 dakika, 2.8 saniye (29,530588 g.) olduğuna göre tam aylarla eksik ayları dönüşümlü sayan bu takvim, Ay devinimiyle aşağı yukarı iyi uyum sağlamaktadır. Düzenli otuz yıl (10620 gün) ile 360 kamer ayı süresi (10631,011 gün) arasındaki fark on bir ara ayla tamamlanmıştır. Hemen hemen kamer ayının süresini 29,530555 güne vardıran bu düzeltme –ortalama bir kamer ayın tam süresinden biraz azdır- sayesinde bu takvim ayın sürecine iyi uymaktadır; biriken gecikme 2727 yıl sonunda sadece bir güne varmaktadır.

Çok önceden ayların başlarını belirleyen bu sistemle hilâli gözetmenin gereksiz olduğu apaçıktır. Ay bir kamer ayı olarak algılandığından ay, hilâl ile birlikte başlamış olmaktadır.

Ama bazen bir sorundan kurtulmaya çalışırken başka bir sorunun içine düşülebiliyor. Çünkü bu takvim uygulamaya konulduğunda şunlar oluyor: İlke olarak, bu takvimin belirlemesi gereken Yeni Ay'a göre takvimin belirlediği Yeni Ay'ın gecikmesi, araya konulan aylarla düzeltilmektedir. Böylece takvimin Yeni Ay'ı genel olarak düzenli oluyor. Fakat bu yeni yıl hayalîdir, çünkü gerçek kamer ayları çok düzensizdir (Kamer ayın süresi 29 gün 6 saat ile 29 gün 20 saat arasında değişmektedir) ve tek tek aylara tekabül etmiyor. Sonuç olarak takvimin Yeni Ayı, Güneş'le Ay'ın Yer'e göre aynı hizada ve aynı yönde bulunduğu konuma uymuyor. Bu farklılık

101 Zikrettiğimiz bir önceki iki dipnotta bahsi geçen iki eser.

ampirik metoda göre daha da karmaşık bir hal alır. Ay, Güneş'le Ay'ın Yer'e göre aynı hizada ve aynı yönde bulunduğu konumundan sonra 20 ve 40 saat arasında değişen bir süre içinde görünür bir hilâl haline geldiğine (Yeni Ay) göre, gerçek Yeni Ay, öğlen ile akşamın 6'sı arasında hilâlin ufukta görünmesinden bir ve bazen iki gün sonra ortaya çıkmaktadır. Tabii aradaki fark ay sonunda ortaya çıkmaktadır. İbn Ebi'l-'Avcâ'nın "Oruç tutmanız gerekirken orucunuzu yediriyordum ve oruç tutmamanız gerekirken oruç tutturuyordum." şeklindeki itirafının nedeni de budur.

Hep bu takvimi tatbik eden İsmâ'îlîler (Fâtımî devleti Mısır'da kurulduğu andan itibaren bu takvimin orada uygulanmasını mecburi kılmışlardı) bunun (teorik) Yeni Ay'ı belirttiğini bilmekteydiler. Onlara göre hadiste emredilen Ay'ın görünmesi (*ru'ye*), hesaplar sayesinde elde edilen bir rasyonel *ru'ye*ydi. Onlara göre rivayetin muhtevası, orucun hilâlin görünmesinden önce başlamasını gerektiriyordu.[102] Buna karşılık İmâmîlerde bu konuda karmaşa hâkimdi. Anladığımız kadarıyla onlar ikinci kuralın ve ayların süresinin değişmezliği ilkesinin teorik Yeni Ay sisteminden ortaya çıktığını anlamamışlar; çünkü birinci kural, iki farklı metodun tezadını göz önünde bulundurmadan ayarlanmıştı; sanki takvimin belirttiği Ramazan ayının ilk günü hava şartları buna müsaade ettiğinde hilâli ufukta görebileceklerine inanmaktaydılar. IV./X. asırda en etkili olan âlimler arasında bulunan birkaç İmâmî âlim, Ramazan ayının süresinin değişmez olduğunu savunmaktaydılar.[103] Ancak bazı İmâmî âlimler, bundan kuşku duymaya başlamışlardı.[104] Ya bunun tamamen uz-

102 İsmâ'îlî propaganda reisi Kirmânî'nin (öl. 411/1021) savlarıdır, A'zemî, *Haqâ'iq*, 67-69 ve Bîrûnî, *Âsâr*, 66.

103 Ramazan ayını hep tam olarak kabul eden ünlü İmâmîler şunlardır: İbn Qavlaveyh (öl. 368/979), İbn Bâbaveyh ve el-Müfîd (öl. 413/1023); bunların adı *Kâfî*, IV, 79-80'de zikredilmektedir.

104 Qumm ekolünden Muhammed b. Ahmed b. Dâvûd (öl. 368/979) bu noktada İbn Bâbaveyh'e karşı çıkmıştır; ona da el-Müfîd, *a.g.e.*, IV, 80, karşı çıkacaktı. Sünnî asıllı İmâmî el-'Ayyâşî, III./IX. asırda, hilâli görmeden oruca başlayanlara veya son

laşımsal bir sistem olduğunu anladıkları için ya da İsmâ'îlîlerin görüşünden ayrılmak için İmâmîler, yavaş yavaş ve kesin olarak tekrar ampirik metoda dönmüşlerdi. İsmâ'îlîler günümüze kadar ve halen bu takvimi gözetmektedirler.[105]

Bu takvimin kaynağı konusunda rehberimiz, bu konuyla ilgili İmâmî ve İsmâ'îlî literatürden haberdar olan Bîrûnî'dir.[106] Astronom âlimimiz bu takvimi icat edenlerin Müslüman olmayan kişileri taklit etmelerinden şüphelenmektedir.[107] Dolunayla belirlenen Yahudilerin paskalyasına bağlı olan kendi paskalyalarının tarihini belirlemek için Hristiyanlar, Yeni Ayları gösteren bir takvim ve bunların güneş aylarıyla tekabülünü düzenleyen kurallar belirlemişlerdi. Ama Meton'un Devirlerini temel alan bu takvim (ortalama ay süresi 29,530851 gündür, bu da Şî'î takviminin ortalama ay süresinden çok daha uzundur) Şî'î takvimine hiç uymamaktadır. Oysa ilke yine aynıdır: Ayı, teorik bir Yeni Ay ile başlatmak ve bir ibadetin gününü saptamak için hesaba başvurmak. İsmâ'îlîler buna itiraz etmemişlerdi; hatta bunun Kur'ân'a uygun olduğunu da ileri sürmüşlerdi.[108] Ayın resmi başlangıcını Güneş'le Ay'ın Yer'e göre aynı hizada ve aynı yönde bulunduğu konumdan iki gün sonrasında olduğunu söyleyen Yahudilerin, Manicilerin ve Harrân Sâbiîlerinin takvimleri, ara ayların bulunduğu bir takvimdi[109] ve Şî'îlerin takvimine de tekabül etmemekteydi. Bu yüzden Şî'îlerin takviminin kaynağı bu takvimler olamaz. Müslüman gökbilim-

verenlere karşı bir reddiye kaleme almıştır, *Fihrist*, 245.

105 A'zemî, *Haqâ'iq*, 67.

106 Bîrûnî, *Âsâr*, 64-65, 67, 196-201.

107 *A.g.e.*, 64.

108 İsmâ'îlî propagandası reisleri Kirmânî ve Mu'eyyid eş-Şirâzî tarafından öne sürülen sav şudur: Kur'ân'ın söylediği gibi (2/138), Müslümanlardan öncekilere yani Yahûdîlere ve Hristiyanlara farz kılındığı gibi Müslümanlara da farz kılınmıştır; fakat Yahûdîler ve Hristiyanlar, hilâli gözetmek durumunda değildirler, bu yüzden de hesaba başvururlar; bundan dolayı da Müslümanların da aynı şey yapmalarında bir sakınca yoktur, bkz. A'zemî, *Haqâ'iq*, 65-67.

109 Bîrûnî, *el-Qânûn el-Mes'ûdî*, Haydarâbâd-Deccan, 1373/1954, c. I, 91-92 ve *Âsâr*, 11, 54, 57, 319.

cileri, kısa sürede kamu ay takvimini oluşturmuşlardı ve buna uygun astronomi cetvelleri (*zîc*) belirlemişlerdi. Bilinen en eski *zîc*, halîfe el-Mansûr ve oğlu el-Mehdî ile aynı dönemde yaşamış olan Arap astronomu el-Fezârî'ye ait olan *ez-zîc el-mucerred*'dir.[110] Otuz yıllık bir devri temel alan bu cetvel, 210 (30 x 7) yıllık bir dönem için yılların ve ayların başladıkları haftanın günlerini göstermekteydi.[111] Astronomun neden otuz yıllık bir devri seçtiğini bilmemekteyiz; ancak 210 yıllık bir dönemin seçilmiş olması haftanın günlerinin devrî olmasını ve cetvelin otomatik olarak ve kesin olarak dönüşmeli olmasını sağlamaktadır.[112] Ancak Sünnîler ibâdetler açısında ampirik metodu kabul etmişken Şî'îler bu metodun emin bir bilimsel metot olduğunu düşünerek bu takvimi kabul etmişlerdir. El-Fezârî'nin cetvelini temel alarak, Şî'îler, Ramazan ayının başlangıcını hesaplamaya yardımcı olan kurallar ve cetveller oluşturmuşlardır. Mistikleştirmede usta olan Şî'îler, bunları es-Sâdıq'a atfetmişlerdir ve onun peygamberî ilminin sırlarından olduğunu ileri sürmüşlerdir. Takvimin ilkesini teorik olarak teyid eden teolojik savlar oluşturmuşlar ve dinî hadisler uydurmuşlardır. Aynı zamanda Kur'ân'ı da bu yönden yorumlamışlardır.

Takvimi tam olarak hangi tarihte kabul ettiklerini saptamak çok güçtür. Doğal olarak İmâmîlerle İsmâ'îlîlerin ortak *imâm*ı olan es-Sâdıq dönemine kadar çıktığını düşünebiliriz. Ancak bu konuda tarihî olarak şahitlik edecek belgelere sahip değiliz. Büyük bir ihtimal birçok dindar Müslüman gibi es-Sâdıq ve ataları, şüpheli güne önlem olarak oruç tutuyorlardı;[113] ki bu uygulamanın hesaplamayla hiçbir ilgisi yoktur. İlmî ve daha ileri bir döneme ait olan İsmâ'îlî literatürden

110 Onun hakkında bkz.: *Fihrist*, 332, ona ait olan *Kitâbu'z-zîc 'alâ sinî el-'arab* zikredilmiştir; bir de bir sonraki dipnota bkz.

111 D. Pingree, tarafından yayınlanmıştır, "The Fragments of the Works of el-Fazârî", *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, c. 129 (1970), s. 110, 111.

112 A.g.e., "Kamar", *E.I.*², IV, 539.

113 Kuleynî, *Kâfî*, IV, 83.

çok farklı olan İmâmî hadisler, eski ve mitsel olmasına rağmen çok eski bir tarihe kadar çıkamaz. 145/762 ile 176/790 yılları arasında oluşturulmuş olan el-Fezârî cetvellerinden çok daha ileri bir tarihe aittir.[114] Diğer yandan III./IX. asrın birinci yarısında İmâmîlerin basit kurallarının uygulandığını gösteren belgeler bulunmaktadır. İmâm el-'Askerî (onuncu *imâm*), 238/852'de, ikinci kuralın kullanıldığını teyid etmektedir.[115] Diğer yandan Zeydî *imâm* Qâsım b. İbrâhîm (öl. 246/860), Râfidîlerin iki gün önceden oruç tutmaya başladıklarını aktarmaktadır.[116] Bunlardan yola çıkarak, Şî'îlerin takvimi II./VIII. asrın son çeyreğiyle III./IX. asrın ilk çeyreği arasında kabul ettiklerini düşünebiliriz.

İmâmî hadislerin nakil zincirini incelememiz, bu mistikleştirme olayının hangi tarihte olduğunu bulmamıza çok yardımcı olacaktır. Bu zincirde iki "kuşku uyandıran" isim bulmaktayız: Muhammed b. Sinân (öl. 220/835) ve Sehl b. Ziyâd (250/864 yılında hayattaydı).[117] Birincisinin ismiyle karşılaşmıştık: Onun adı çerçevesinde aşırıcı Şî'îlerin yaydıkları *Kitâbu't-Tevhîd el-Mufaddal* ve *Kitâbu'l-heft*, es-Sâdıq'a atfedilmişti.[118] Bu kişi aşırıcı bir İmâmiydi.[119] İkincisi de öyleydi.[120] Eski İsmâ'îlîliği III./IX. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan yeni İsmâ'îlîliğe bağlayan nakil zincirini veya buna paralel olan bir nakil zincirini temsil etmişler. Bu da aynı sistemin hem İsmâ'îlîlerde hem de İmâmîlerde bulunmasını açıklamaktadır.

Sonuç olarak Ramazan ayının başlangıcını ve sonunu belirlemeye yarayan ve el-Fezârî cetvelini temel alan Şî'î metodu, II./VIII. asrın sonları ile III./IX. asrın başları arasında

---

114 D. Pingree, "Kamar", *E.I.*², IV, 539.
115 Kuleynî, *Kâfî*, IV, 81.
116 *Kitâbu'r-redd 'alâ el-ravâfid*'inde, bkz. Schacht, "Hilâl", *E.I.*², III, 392.
117 Necâşî, *Ricâl*, 140.
118 Bkz. yukarı s. 137.
119 Kaşşî, *Ricâl*, 247, 315, 359-360; Tusterî, *Qâmûs*, VIII, 197-200.
120 Necâşî, *Ricâl*, 140, Tusterî, *Qâmûs*, V, 37-39.

aşırı Şî'îler tarafından oluşturulmuştu.

Konumuza dönersek, bu takvimin Râfidîleri yoldan saptırmak için bir *zındîq* tarafından uydurulduğunu söyleyen Sünnî efsâneden çok uzağız.

III- Sonuç

Çok sayıda hadisin uydurma olması ve teoloji gibi Peygamber'in sünnetinin de yabancı etki altında kaldığı itiraz edilemez bir gerçektir; ama bu gerçek yine de bunların değerini azaltmamaktadır. Fakat buradaki sorunumuz bu değil. Bu bağlamda muhâliflerin inançlarını ve uygulamalarını geçersiz saymak için kullanılan, bunların İslâm'a yabancı unsurlar olduğunu ve aynı zamanda bunların İslâm'ı bozmak için İslâm düşmanları tarafından uydurulduklarını ispatlamak amacıyla ortaya atılan bir polemik konuyla karşı karşıyayız. Bu da şu anlama gelmektedir ki, nihayette, bilinçli veya bilinçsiz olarak muhâlif, tövbe etmeye çağırmamız gereken sahte bir Müslüman yani bir zındıktır.

Sahte hadis uyduran ve insanları mezheplerinden saptıran zındığın öğretisel kimliğine gelince çok farklı şekillerde sunulmuştur. İbn Quteybe'ye, İbn Hazm'a ve başkalarına göre bu *zındîq*, Manici'den daha çok dehrî bir kâfirdir. Gelenekçiler de aynı kanaatteler; fakat onlar için Manicilik, küfrün ve dinsizliğin tarih ötesi bir temsilidir. Dârimî, zındıklığın, Şam'ala adında biriyle birlikte "iki *zındîq*" diye zikrettiği Mani'nin öğretisi olduğunu bilmektedir;[121] fakat ona göre *zındîq*, ne Allah'a, ne peygamberlere, ne kitaplara, ne de dîn gününe inanan kişidir.[122] Eskilerden bir başka "âlim", "hiçbir dinin *manâniyye*ler içinde çıkana kadar yok olmadığını" bilmektedir; bu *manâniyye*lerin kim oldukları sorulduğunda "onlar zındıklar" cevabını vermiştir.[123] Bu hadisin başka bir

121 Dârimî, *Cehm.*, 349.
122 *A.g.e.*, 311, 355.
123 *A.g.e.*, 260; Buhârî, *Khalq*, 119, 121.

varyantında, bu durum daha açıkça anlatılmıştır: "Allah Âdem'i bir şerî'at üzerine göndermiştir ve insanlar zındıklar çıkana kadar Âdem'in şerî'atını takip etmişlerdir, o çıktığı zaman Âdem'in şerî'atı ortadan kalkmıştır. Allah onun peşinden bir şerî'atla birlikte Nûh'u göndermiştir ve insanlar Nûh'un şerî'atını takip etmişler; zındıklık onu da yok etmiştir...." İbrâhîm'in şerî'atı, Mûsâ'nınki ve 'Îsâ'nınki için de aynı şey olmuştur.[124] Aynı şekilde zındığın amacı, farklı sunulmuştur. İbn Quteybe, İbn Hazm, Dârimî'nin muhâlifi ve başkaları için *zındîq*, saçma hadisler uydurarak ve yayarak, dini yozlaştırmaya, inananları yoldan saptırmaya, İslâm'ı küçük düşürmeye ve kültürlü ve akıllı insanları İslâm'dan çevirmeyi amaçlamaktadır. Bîrûnî'ye göre Yahudiler ve Maniciler, hikâyelerini ve saçmalıklarını İslâm geleneğine aktararak, özellikle Maniciler aşamalı olarak bir anlamda İslâm'ı "Manicileştirmeye" ve zayıf ve "mânevi olarak saf" olan inananları düalizme doğru çekmeye çalışmaktadırlar.

Her ne olursa olsun *zındîq* her şeyden önce İslâm'ın düşmanıdır. Bu anlamda da Şeytan'la eştir. Muhtemelen İslâm'ın gayri-müslim çevrelerdeki zındıklara açtığı savaşın sonucunda ve özellikle de zındıklığın İslâm'ın dogmalarına göre inkâr terimiyle oluşmasından dolayı *zındîq* İblîs'in yanı sıra -ki bu varlık insanlığın düşmanı ve daha ileri de göreceğimiz gibi başka zındıkların reisidir- bu kötü rolü oynamak için atanmıştır.

İbn Ebi'l-'Avcâ', İbnu'l-Muqaffa' ve Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs gibi ünlü zındıklara gelince, hadis uydurmakla sorumlu tutulan *zındîq* prototipini göstermektedirler; öyle ki bu kişilerin tarihsel yönleri maalesef tamamen silinmiştir.

---

124 H. Laoust'un, *a.g.e.*, 72, zikrettiği, İbn Batta (ölm. 387927) tarafından aktarılan bir varyant.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZINDIKLAR VE KUR'ÂN'IN MU'ÂRADASI

Birçok zındık, Kur'ân'ın bir *mu'âradas*ını oluşturmaya, yani Kur'ân'ın Mekkeli müşriklere, kendisine benzer bir Kitâb (Écriture) yazmayı denemeleri şeklindeki meydan okumasına karşılık vermeye çalışmakla suçlanmıştır; Kitâb'la karşılaştırılabilir bir kitap olması gereken bu *mu'ârada* ile, Kur'ân'ın, Müslümanların iddia ettikleri gibi bir *mû'cize* değil de bir insanın –yani Hz. Muhammed'in- eseri olduğunu ispatlamaya çalışılmaktadır.

Bu zındıklık türünü incelemek için ilk önce *mu'ârada* kavramını ve tarihsel oluşumunu inceleyeceğiz, sonra da bu incelemenin ışığında zındıkların Kur'ân'ı taklid etme teşebbüslerine ayrılmış Müslümanların eserlerini gözden geçireceğiz.

I- *Mu'ârada* kavramı

Mu'ârada terimini, *i'câzu'l-Qur'ân* incelemelerinde görüldüğü şekliyle, yani bu İslâm dogmasının uygulamalı bir reddiyesi şeklinde anlamaya alışığız. *İ'câz*ı "taklid edilemez" olarak ve *mu'âradayı* "taklid" olarak tercüme ettiğimizde meseleyi donuk ve ayrıntısız bir biçimde vermiş oluruz. *İ'câz* ve *mu'ârada*, birbirini tamamlayan hatta birbirinden sonuç olarak çıkan ve ayrıldığında anlamsız olan bir kavram çiftini oluşturmaktadır. Ancak bu kelimelerin Fransızca karşılığı

(eserin orijinali Fransızca, -çev-), bizlere oluşmak için en az üç asırlık bir süreye ihtiyaç duymuş olan Arap kavramlarının tam karşılığını vermemekte; bunun aksine bu uzun sürecin sonunda kelimenin son halini sunmaktadır.

Kur'ân'ın meydan okuması

İ'câz dogmasının ve dolayısıyla *mu'ârada* kavramının doğmasına, gelişmesine, çeşitli yönelimler çerçevesinde var olmaya devam etmesine ve son olarak sahip olduğu teknik anlama ulaşmasına neden olan kalkış noktası, Kur'ân'ın ortaya koyduğu meydan okumadır.

Mekkeli müşrikler, Peygamber'i, ilâhî vahyi olarak sunduğu Kitâb'ı yazmakla suçladıkları için Kur'ân, birkaç yerde müşriklere, güçleri yeterse ona benzer (*mislihî* veya *min mislihî*) bir "Qur'ân" (17/88), bir "söz" (52/34), "on sûre" (11/13), "bir sûre" (10/38; 2/23) getirmelerini söyler.

*İ'câz*ın olduğu gibi *mu'âradan*ın da temeli bu meydan okumadır; çünkü *mu'ârada*, polemik bir amaçla Mekkelilerin bakış açısını özümseyerek Kur'ân'a benzer (*misl*) bir söylemi üretmeye ve Kur'ân'ın meydan okumasına karşılık vermeye çalışmaktır. *İ'câz*, bu teşebbüsün başarısızlığı (*'acz*) sonucunda meydana gelir. Bu konuya ayrılmış olan Müslümanların eserleri, Kur'ân'ın bu meydan okumasına neden karşılık verilemeyeceğini, *misl* hakkında tefekkür edilmesi gerektiğini ve bu teşebbüsün neden hep başarısızlıkla sonuçlandığını açıklamaktadır. Bir *mu'ârada*, Kitâb'a benzer (*misl*) bir metin olmalıdır. Ama hangi anlamda Kur'ân'a benzer olmalı? *Mu'âradada* Kur'ân'ın meydan okumasına karşılık vermek söz konusudur; ancak bu karşılık meydan okumanın alanının belirlenmesine bağlıdır.

Kur'ân ve Peygamber'in çağdaşları, "onun gibi" (*mislihî*) ifadesiyle ne demek istemişlerdi ve bu meydan okumanın karşısında müşrikler nasıl davranmışlardı? Müşrikler şöyle cevap vermişlerdir: "İşittik. İstesek biz de bunun gibisini söyleriz. Bunlar eskilerin masallarından başka bir şey değil-

dir." (8/31). Peygamber'in, öğretisini yabancılardan almasından kuşkulanmışlardı(25/5-6). Peygamber'in azılı düşmanı Qureyş'li en-Nadr b. el-Hâris, İranlıların Rüstem ve İsfendiyâr hikâyelerini öğrenmek için Hîra'ya gider ve Mekke'ye döndüğünde bunları çevresine anlatırdı: "Muhammed'den daha iyi konuşuyorum, Muhammed'in söyledikleri (*hadîs*) nasıl daha iyi olur?" derdi.[1] Şunları da söylerdi: "Allah'ın indirdiğine benzer (bir şey) indireceğim!" (Kur'ân, 6/93)[2] Yine *Sîra*'ya göre, Peygamber'in İslâm'a davet ettiği Suvayd b. es-Sâmit Peygamber'e şöyle demiştir: "Sahip olduğun benim sahip olduğuma benzer midir? Bende *Luqmân'ın Mecellesi* var"; yani bu geleneği -Luqmân'ın hikmetini- nakledeni açıkla. Onu dinledikten sonra Peygamber şunu söylemiştir: "Bunlar güzel sözler, ama benim sahip olduğum çok daha iyi (*ahsen*), o da Kur'ân'dır."[3]

Bu bilgilerden Kur'ân'a "benzer" ifadesinden, Kur'ânî bir söyleme -yani onun gibi bir hikmete, bilgilere ve eski halklar hakkında hikâyelere (Mekkeliler buna *esâtîr* diyorlardı)- sahip bir söylem anlaşılmaktaydı. Kur'ân için, Tora ve İncil gibi "*Kitâb*" teriminin çağrıştırdığı şeyin bir eşantiyonu söz konusuydu. Muhammed'in getirdiği Kitap gibi İyilere (*el-ümmiyyûn*) yol gösterecek bir Kitap'tı (62/2). Birçok kez Kur'ân, polemik bir bağlamda, kâfirlere seslenmektedir: "Eğer doğru iseniz bu ikisinden (Mûsâ'nın kitabı ve Kur'ân) daha doğru bir Kitâb getirin..." (28/49), "Eğer doğru iseniz Kitâbınızı getirin." (37/157), "Yoksa bir Kitâbınız var da ondan mı öğüt alıyorsunuz?" (68/37), "Bundan önce (indirilmiş) bir Kitâb veya bir bilgi kalıntısı getirin." (46/3) Kur'ân'ın meydan okumasında "getirin!" emri, her zaman "oluşturun!", "i'câd edin!" anlamına gelmemektedir; bu emir "(Allah'ın dışında) nereden olursa olsun bir kaynaktan

[1] *Sîra*, I, 265; bu kişi hakkında bkz. ileri, s. 215.
[2] *A.g.e.*, II, 7.
[3] *A.g.e.*, II, 53.

getirin!" anlamını da ihtivâ eder. Onlara şu da söylenmişti: "Allah'tan başka bütün şâhitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın, eğer doğru iseniz." (2/23) (10/38; 11/13).

Kısacası söz konusu olan Arapların bilmedikleri bir vahyi getirmektir. Bundan dolayı Kur'ân'ın polemik meydan okuması, gerçekleştirilemez bir varsayımı hedeflemektedir. Polemik bir biçimde bir kesinliği sunmaktadır. Allah'ın dışında hiçbir vahyî kaynağın bulunmasının mümkün olmadığı için Kur'ân'a benzer bir vahyi indirmek ve bu meydan okumaya karşılık vermek imkansız bir projedir. Mekkelilerden ya bir Kitâb hazırlamaları yani Muhammed'den başka bir kişinin aracılığıyla bir Kur'ân getirmeleri –ki bu onlar için imkânsız bir şeydir- ya da en-Nadr gibi paralel *esâtîr*ler veya tanrılarını ve tanrıçalarını ululayan "sûreler" getirmeleri –fakat burada Kur'ân'a karşı sunacakları şey Peygamber tarafından şeytan kaynaklı olarak kabul edilecektir- istenmektedir.[4] Demek ki meydan okumaya karşılık vermek imkansızdır. Kur'ân veya meydan okuma, daha önce söylediğimiz gibi *mu'âradaya*, mümkün tüm kapıların kapalı olduğunu ilan eden bir kesinliktir: "And olsun, eğer insanlar ve cinler şu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar, yine onun benzerini getiremezler. Birbirlerine arka olup yardım etseler de bunu yapamazlar." (17/88). Aynı konuya ilişkin başka bir âyette Kur'ân şöyle der: "Asla yapamayacaklar." (2/24)

Demek ki yalnızca bir peygamber vahyi getirebilir. İşte İslâmî tarzda peygamberliğe talip olanlar, -Museylime, Secâh, el-Esved el-'Anesî, Tuleyha[5] ve daha az ünlü olanlar- da Mu-

---

[4] "*el-ğaranîq el-'ulâ*" ile ilgili iki "âyetin" bir anti-vahiyden ileri gelip gelmediğini kendi kendimize sorabiliriz; 53. sûrenin devamıyla hiçbir uyum sergilememektedir. İslâm geleneği bunu Şeytan'a atfetmektedir bkz. Taberî, *Târîkh*, I[3], 1192-1196.

[5] *Sîra*'ya –IV, 165- göre Müseylime'ye bir cin tarafından ilham edilen nazîreler şunlardır: Taberî, *Târîkh*, I[4], 933, 1916-1917, 1934, 1948; Câhız, *Hayavân*, IV, 89; V, 530; VI, 205. Secâh'a atfedilenler: Taberî, *Târîkh*, I[4], 1912, 1913, 1915; *Ağânî*, XXI, 33. "Bir cinin ilham" verdiği bir kâhin olan el-Esved el-'Anesî'ye atfedilenler: Taberî, *Târîkh*, I[4], 1795, 1796, 1857, 1861, 1864; Maqdisî, *Bad'*, V, 154. Kâhinlik yapan Tuleyha'ya atfedilenler: Taberî, *Târîkh*, I[4], 1890, 1897, 1898; I[5], 2630.

hammed'i taklid ederek, kendilerine "vahiyler" atfetmeye kadar varmışlardır.[6] Fakat nasıl ki bu kişiler, Muhammed'in rakipleri ve Müslümanlar için sahte peygamberler olarak kalıyorlarsa, onların getirdikleri "vahiy"ler de Kur'ân'a göre, rekabet nesnesi ve benzerlik (*mudâhât*) kurma çabası olarak kalmaktadır.[7] Aslında bu "vahiyler", Mekke dönemine âit sûrelere benzetilmeye çalışılmış bayağı ve bazen de gülümseten nazîrelerden ibarettir; bazen kâhinlerin sözlerine ve çoğu zaman da sahte peygamberlerin anekdotlarındaki kahramanlara atfedilen sözlere benzer türdendir;[8] ama hemen hemen hepsi Müslümanlar tarafından, ya sahte peygamberleri küçük duruma düşürmek için ya da peygamberlik taslama cüretinde bulunanları suçlamak için uydurulmuştur.[9] Diğer yandan da *mu'âradada* söz konusu olan Kur'ân'ın şiirselliğini taklid etmek yeterli değildir; zaten bu herkesin yapabileceği basit bir çocuk oyunudur; burada asıl söz konusu olan, Kur'ânî meydan okumanın anlamı hakkında yapılan uzun bir tartışmayla tanımlanacak olan yeni ve hayatî bir koşula cevap vermektir.

Kur'ânî meydan okuma ve i'câz *kavramı*

Câhız'ın, İbn Ebi'l-'Avcâ'yı, Kur'ân'ı ve İslâm'ı eleştirmekle ve sahte hadisler yaymakla suçladığı bölümü daha önce zikrettik. Burada Mu'tezilî yazar, *mu'ârada* hakkında bir düşünceyi geliştirerek bu suçlamada bulunmuştur ve zikrettiğimiz metin de bir nübüvvet incelemesine (*Hucecu'n-Nu-*

---

6 Taberî'ye, *a.g.e.*, III[3], 1494 göre, Mahmûd b. el-Farac en-Neysâbûrî adında birisi, 235/849'da Zü'l-Qarneyn olduğunu iddia edip Cebrâîl tarafından kendisine ilham edildiğini öne sürerek bir Kur'ân getirmiştir; otuz kadar kişi ona inanmıştır.

7 *Sîra*'da, IV, 165, Müseylime'nin nazîreleri, Kur'ân'a göre bir *mudâhât* olarak sunulmuştur. *Sîra*, *mu'ârada* terimini bilmemektedir.

8 Dârimî, *Cehm.*, 353, bir örnek vermiştir; başka bir örnek de Sümâme b. Eşras'ın zavallı bir dokumacıya oynadığı oyundur, 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, XV, Kahire, 1385/1965, s. 274.

9 El-Mukhtâr ve başka aşırıcı Şî'îler gibi; birinciye atfedilen *escâ*'lar için bkz.: Nevbakhtî, *Firaq*, 42; Şehristânî, *Religions*, I, 442; Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Nâdir yay., Beyrut, 1970, 47-48.

buvve) aittir. Aslında bu iki konu arasındaki alaka rastlantısal değildir. O zamanlar yani III./IX. asrın birinci yarısında Kur'ânî meydan okuma ve *mu'ârada* meselesi, *'alâmât*lara veya *a'lâm*lara veya *hucecu'n-nubuvve*'ye (peygamberliğin sahihliğinin kanıtları) ayrılan bölümlerde ve aynı zamanda mezhep sapkınları veya gayri-müslimler tarafından yazılan reddiyelerde incelenmekteydi. Muhammed'in nebî görevinin sahihliği konusunda Kur'ân'ın bir kanıt olarak kullanıldığı bu literatürde ortaya konulan mesele, Kur'ân'ın hangi anlamda ve hangi yönde bir kanıt (*hucce, 'alâme, delîl*) oluşturabileceğini anlamaktır.

III./IX. asra ait iki ilâhiyatçının –zaman içinde yaratılmış bir söz olması hasebiyle ve dolayısıyla a'raz olarak kabul edilen Kur'ân'ın Peygamber'den sonra bir delîl oluşturmadığını savunan Hişâm el-Fuvatî ve öğrencisi 'Abbâd b. Süleymân[10]- dışında bütün Müslüman ilâhiyatçılar, Kur'ân'ın, Muhammed'in nübüvvet görevini kanıtlayan deliller arasında yer aldığını savunurlar. Bununla beraber bu delili temellendirmek konusunda görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. III./IX. asrın başlarında bu konuda üç farklı tez ortaya atılmıştır.

Özellikle en-Nazzâm'ın ileri sürdüğü birinci teze göre, Kur'ân'ın delil olmasına neden olan *ikhbâr 'an el-ğuyûb* yani bazı âyetlerde haber verilen gelecekle ilgili açıklamalardır.[11]

İkinci tez, Hristiyan asıllı bir hekim olan 'Alî b. Rabbân et-Taberî tarafından nübüvvet incelemesinde sunulmuştur. Yazar, Kitâb'ın öğretisine dayanarak, Kitâb'da bulunan mânevî değerlerin ve bakış açısının aynı anda hem ilâhiyâtı, hukuku, bilgiyi, tarihi, ahlâkî arınmayı, hem de önceki peygamberleri ve vahiylerini teyid ederek onları kucaklamasının, başka hiçbir Kitâb'da –yani Tora'da ve özellikle de İn-

10 Eş'arî, *Maqâlât*, 225-226; 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, XV, 388, 390.

11 Khayyât, *İntisâr*, 27-28; Câhız, buna gönderme yapar, *Hucac*, 148; Eş'arî, *Maqâlât*, 225; bir de bkz. Bağdâdî, *Farq*, 128; Şehristânî, *Religions*, I, 209 ve Gimaret'nin dipnotları; aynı tez el-Murdâr'a atfedilmiştir, *a.e.*, I, 242; Bağdâdî, *Farq*, 151.

cîl'de- bu şekilde bulunmadığını ortaya koyar. Bütün bir kültürü içinde yoğunlaştıran bu Kitâb'ın medenî olmayan bir halka, okuma yazma bilmeyen bir kişi tarafından getirilmesi, onun peygamberlik görevini teyid eden bir kanıt olduğunu kaçınılmaz olarak göstermektedir.[12]

Üçüncü tez, Muhammed b. el-Leys tarafından, daha önce de söylediğimiz gibi aslında *'alâmât en-nubuvve* yani nübüvvet incelemesi olan *Cevâb* adlı eserinde sunulmuştur. Bu kanıtlar arasında, Muhammed bizlere "şimdiye kadar hiç işitmediğimiz bir söz (*kelâm*) ve kalblerin şimdiye kadar hiç tatmadıkları bir dil getirmiş"tir diye yazmıştır. Bir cümlesinde, Kur'ân'ın her seferinde yeni bir güzellik sunduğunu söyleyerek Kitâb'ı yüceltten yazar, daha sonra Muhammed'in Arapların en iyi belâğatçısı olduğunu söyleyen bir itiraza karşı iki delil getirir. Bir yandan Araplarda –ki onlar "sözün şövalyeleridirler, *belâğat*ın kardeşidirler, nutkun oğullarıdırlar"- çok gelişmiş olan *belâğat*ı hatırlatarak Kur'ânî meydan okumaya gönderme yapmaktadır; bu *belâğat* yeteneğine rağmen ve Peygamber'e duydukları düşmanlığa rağmen, istisnasız bütün kabileler Kur'ân'a benzer bir metin meydana getirememişlerdir (*'acezet*); hatipler sustular, *belâğat* ustaları yetenek gösteremediler (*'acezet*), şâirler yasaklandılar ve kâhinler Kur'ân'ın meydan okuması karşısında boyun eğdiler.

Diğer yandan da Peygamber'in sözlerinde (hadîs) muhâfaza edilenle Peygamber'e vahyedileni (Kur'ân) karşılaştırdığımızda iki söylem arasında dağlar gibi farkların olduğunu söyler yazar. Vahyi, yapısı (*te'lîf*), hikâyeleri (*ehâdîs*), orada ifade edilen fikirler (*ma'ânî*) ve bütün muhtevâsı itibariyle hiçbir sûrette insan sözüne benzememektedir, diye de belirtir.[13]

---

12 Taberî, 'Alî b. Rabbân, *a.g.e.*, 98-99, 100-101, 103-104; Taberî'nin, 247/861 yılından önce el-Mutevekkil döneminde yazdığını hatırlatalım. Bu kitabın sahih olduğu konusunda kuşku duyulmuştur; aslında kelime dağarcığı ve İncîl hakkındaki bilgiler, yazarın Hristiyan olduğunu ve ayrıca bu kitabın her kelimesi, yazarının Câhız'ın çağdaşı olduğunu göstermektedir.

13 Muhammed b. el-Leys, *Cevâb*, 200-201.

Gördüğümüz gibi yazar, gaybla ilgili haberler, ateş çizgileri ve eski peygamberler ve halkların tarihleri gibi Kur'ân'dan alınmış başka kanıtlar da zikreder. Fakat bu kanıtlar, tarzlarının güzelliğinden dolayı değil de özel bir değere sahip olmaları bakımından farklıdırlar.

Muhammed b. el-Leys'in ünvanı belâğatçi ve hatipti. Kendi döneminde de açık ve tartışılmaz gerçekler olarak kabul gören teolojik ve kültürel verileri temel alarak Hatîb'in tezini açıklayan ve yeniden ifade eden Câhız olacaktı, o da büyük bir belâğat üstadıydı.

Büyük Mu'tezilî âlimin, peygamberlik görevleri hakkındaki teorisine göre, vahyedilen dinler, ilgili halkların durumuna, tabiatına ve zihnî düzeyine tekabül etmektedir. Peygamberlerin sundukları kanıtlar, bu uygunluk ilkesine cevap vermektedir. Böylece Allah, belâğatın en doruk noktasına ulaştığı bu çağda sözün sihirbazları olan Araplara, Muhammed'i göndermişti; ve o gönderildiği halkın özelliklerine cevap verecek yani açık, güzel ve belâğatlı, sözlerini çeşitli şekillerde oluşturma ve şekillendirme yeteneğiyle donatılarak gönderilmişti. Bu yetenek sayesinde, der, Şu'ûbi karşıtı yazar, Araplar diğer medenî halklardan daha üstünlerdi. Bu yüzden Peygamber, bu meydan okumaya karşılık verecek düzeyde olan şâirlere ve hatiplere yönelmiştir. Yazar, "Bu meydan okuma Kur'ân'ın dilinin düzeni (*nazm*) ile terkibini (*te'lîf*) hedeflemektedir. Fakat Araplar bunu yapmaktan âciz (*'acz*) kalmışlardır." diye devam eder.[14] Bir insanın ilâhî müsaade ile yaptığı ve diğer insanların benzerini bile yapamadıkları bu eylem, onlara göre bu eylemi yapanın lehine bir kanıttı.[15] Sonuç olarak Kur'ân'ın nazmı, Mûsâ'nın ve 'Îsâ'nın mucizeleriyle aynı değere sahiptir; aradaki terk fark, Araplar zekâ açısından Yahûdîlerden ve Kıptîlerden daha üstün oldukları için Kur'ân'ın akla hitap etmesidir.[16]

14 Câhız, *Hucac*, 120, 143, 145-146.
15 *A.g.e.*, 136.
16 *A.g.e.*, 141-143.

Bu tezler hakkında bazı gözlemlerde bulunmamız gerekmektedir:

1. Birinci ve ikinci tez, Kur'ânî meydan okumadan bağımsız olarak vahyin muhtevâsı üzerinde durmaktadır. En-Nazzâm, metnin düzeniyle ilgili (?) meydan okumayla, Kitâb'ın bir kanıt olmasını sağlayan *ikhbâr 'an el-ğuyûb* ilkesini birbirinden ayırmaktadır. Ona göre metnin düzeni, Arapların meydana getiremeyeceği bir şey değildi. Eğer böyle olsaydı ve meydan okuma Kitâb'ın düzeniyle ilgili olsaydı, Araplar buna neden karşılık vermemişlerdi? En-Nazzâm bu karşılık vermemeyi (*mu'ârada*), başka bağlamlarda psikolojik ve çok latîf olan *sarfe* kavramıyla açıklamaktadır; yani tabiat-üstü bir alıkoymayla (*sarfe*) Allah Arapları Peygamber'e cevap vermekten alıkoymuştur.[17] İlke olarak mümkün olan bir *mu'âradanın* yokluğunu açıklayan bu tabiat-üstü alıkoymanın, en-Nazzâm'ın Kur'ânî kanıtla ilgili teziyle bir alâkası olup olmadığını bilmiyoruz. Bu *sarfe*nin, sadece Peygamber döneminde yaşayanlar için mi yoksa bütün çağlar için mi geçerli olup olmadığını da bilmiyoruz.

2. Muhammed b. el-Leys'in ve Câhız'ın tezlerine göre; Arapların duydukları ilgiye ve meydan okumanın niteliği ne olursa olsun ona karşılık vermeye iten gururlarına rağmen, Kur'ânî meydan okuma onların uzman oldukları ve çok başarılı oldukları alanla ilgili olduğu halde, Araplar 22 yıl boyunca bu meydan okumaya karşılık vermemişlerdi; işte bu da Kur'ânî bir kanıttır. Bu durum, üzerinde çok durulan, tartışılmaz tarihî bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Kur'ânî kanıt, bir *mu'âradanın* olmamasını –ki bu anormal bir durumdur- temel almaktadır. Çünkü neden Araplar normalde yapmaları gereken şeyi yapmadılar sorusuna tek bir cevap bulmaktayız: Çünkü bunu yapamazlardı, onlar âciz bırakıl-

17 Şehristânî, *Religions*, I, 209 ve Gimaret'nin dipnotları. Eş'arî'ye –*Maqâlât*, 225- göre en-Nazzâm, insanların Allah'ın içlerinde yarattığı bir hal ile *'acz* içinde bırakıldıklarını ve *men'* edildiklerini savunmuştur. Bu da Câhız'da –*Hayavân*, IV, 89- görüldüğü şekliyle *sarfe* kavramından uzak sayılırız.

mışlardı. İşte kanıt bu: Meydan okumanın gönderildiği kişilerin acziyetiyle bu meydan okumanın arasındaki ilişki. Ancak yapamamak önce denemeyi gerektirmektedir; oysa herkesin bildiği gibi Araplar sözlü düellolarda gelenek olduğu gibi bunu denemeye bile çalışmamışlardı. Câhız bu konuda tereddütlüdür. En-Nazzâm'ın burada sunduğu cevap tek görünmekte ve Câhız da bazen bu cevaba başvurmuştur.[18] Ancak *sarfe* tezinin diğer unsuruna uygun düşmemektedir. Bilgi teorisine uygun olan son cevabı, Arapların bunu yapamayacaklarını baştan bilmeleridir. Eğer Peygamber'e cevap vermediyseler, küçük düşmekten ve yenilmekten korktukları için bunu yapmamışlardı. Gösterdikleri tavır, onların davalarına daha çok uygundu.[19] Kısacası meydan okumanın hedef aldığı Araplar buna karşılık verememişlerdir; onların bunu başaramayacakları, tarihî olarak herhangi bir *mu'ârada* teşebbüsüne girmemiş olmalarıyla kanıtlanmış olmaktadır; böylece tarihî açıdan Câhız ve çağdaşları için Kur'ânî kanıt ortaya konmuştu.

3. Şimdi *misl*e hangi anlam vermek gerektiğini ve olası bir *mu'âradan*ın alanının ne olduğunu soracak olursak, Muhammed b. Leys gibi Câhız'ın cevabı da retorik alandadır. *Beyân*'ın yazarı, belâğatın dışında iki terimle belirlediği karakteristik bir niteliğe gönderme yapmaktadır; bu iki terim *nazm* ve *te'lîf*, yani düzen ve tertip (composition). İşte meydan okumanın hedefi buydu. Eserlerinde serpiştirilmiş olarak Câhız, bu meseleye değindiğinde şöyle yazmıştır: "Peygamber, Araplardan Kur'ân ile aynı düzene sahip bir metin getirmelerini istemiştir."[20]; "Kitâbımız, ki vahyedildiği insanların aynı düzene sahip bir eser getiremediklerinden dolayı kanıtlanmıştır,..."[21]; "Kur'ân'ın düzenine benzeyen bir eser getire-

18 *A.g.e.*, IV, 89; VI, 269.
19 Câhız, *Hucac*, 144.
20 *A.g.e.*, 144.
21 A.y., *Hayavân*, IV, 90.

meyen Arapların bulundukları acziyet durumu..."[22], "Kur'ân'ın düzenine karşı şâirlerin bulundukları acziyet..."[23], "Kur'ân'ın düzeni çok önemli bir kanıttır ve oluşumu da bir *hucce* (kanıt) meydana getirir..."[24]; Câhız'ın bu tezi geliştirdiği kitabın adı *el-İhticâc li nazmi'l-Qur'ân ve ğarîb te'lîfihi ve bedî' terkîbihi*'dir (Kur'ân'ın düzeni, ilginç oluşumu ve orijinal yapısı lehine delillendirme).[25] Bu kitap maalesef kayıptır; fakat Câhız'ın diğer eserlerinde serpiştirilmiş halde olan bilgilerden ve göndermelerden şunu anlıyoruz ki, ona göre Kur'ân'ın *nazmı* ve *te'lîfi* olarak anladığı şey aslında baştan sona yeni bir tarz, çeşitli *nazm* ve *te'lîf* mucitleri olan Arapların hiç bilmedikleri, tamamen farklı ve orijinal bir tarzdır. Kur'ân ne düz yazıdır ne kafiyelidir; o tamamen farklı bir türdür.[26]

Aynı zamanda aynı kitapta mı yoksa başta bir eserinde mi bilemiyoruz, Kur'ânî tarzın bir başka özelliğine gönderme yapmaktadır: *El-i'câz*, yani en kısa, en güzel ve en etkileyici ifâdeyle en yoğun düşünceyi ifâde etmek.[27] Diğer yandan da Kur'ânî söylem, muhatabına göre değişmektedir: Kur'ân Arapları muhatap aldığında tarzı imalı ve etkileyiciyken örneğin Yahudilere hitap ederken tarzı daha geniş, açık ve daha az yoğundur; işte belâğat da budur.[28]

Câhız'ın kitabı, bazen düşünüldüğü gibi, bir *i'câz* incelemesi değildir. O dönemde *i'câz* söz konusu değildi. Tezinin muhâliflerine karşı Câhız, bu meydan okumanın asıl hedefinin ve Kur'ânî kanıtın temelinin Kur'ân metninin tarzı oldu-

22 A.y., *Beyân*, III, 295.
23 A.y., *'Usmâniyye*, 259.
24 A.y., *Beyân*, I, 38.
25 *Hayavân*'da –I, 9- geçmektedir; haklı olarak kendi tarzında tek ilan eden Khayyât, *İntisâr*, 154 tarafından zikredilmiştir.
26 Câhız, *Beyân*, I, 383, *Hucac*, 120, 143; *'Usmâniyye*, 16.
27 Câhız, *Hayavân*'da –III, 86- birkaç örnek vermiştir: "Kitaplarımızdan birinde". Bu örnekler müntehil İbn Quteybe tarafından *Te'vîl müşkil el-Qur'ân*'da –A. Sakr yay., Kahire, 2. Baskı, 1973, s. 7.- tekrar işlenmiştir.
28 Câhız, *Hayavân*, I, 94.

ğunu ispatlamaya çalışmıştır.[29] Câhız, aynı zamanda, tezinin neticeleriyle pek uygun düşmeyen teolojik tavırlardan meydana gelen zorlukları da halletmek durumundaydı. Şî'îlere göre vahiy tahrif edilmiştir, bu da Câhız'ın tezini tamamen çürütmektedir; çünkü bu teze göre Kur'ân metni değişmez ve ona hiçbir şey eklenemezdir.[30] Mushafın toplanması meselesi de bu tür bir problem doğurmaktadır.[31] Kur'ân'ı yaratılmamış olarak kabul eden gelenekçiler için de, Câhız'ın bu tezinin kendi düşüncelerinin tersini savunması ve ilâhî sözle beşerî sözü aynı düzleme –ki bu teze göre iki düzlem arasında yalnızca nazm/(agencement/kuruluş) farkı vardır- yerleştirmesi çok anlamlı değildir.

4. Ancak Câhız'ın tezi, III./IX. asrın sonlarında *i'câz* dogmasının kabulüyle sonunda onu muzaffer kılacak olan iki avantaja sahipti. Birinci avantajı, Kur'ânî kanıtın delillendirmesini tarihin bitmiş ve tek bir ânı içinde belirlemesinde yatmaktadır; bu da bu kanıtın sonsuza dek geçerli olmasını sağlamaktadır. Çünkü Peygamber döneminde, Arap dehasının doruk noktasına ulaştığı ve ondan sonra da hiçbir zaman o seviyeye ulaşılamayacak olan bu çağda yalnızca bu meydan okumaya karşılık verilebilirdi ve böylece bir *mu'ârada* getirilebilirdi. Madem ki bu çağda bile bu yapılamamıştı, artık bunu yapmak imkansızdı. Böylece meydan okuma ilk hedefinden sapmış olmasına rağmen bir *mu'ârada* meydana getirme olanağı, Kur'ân'ın söylediği gibi artık ortadan kalkmıştır.

Bu tezin diğer avantajı ise, Kur'ânî kanıtı Arap diline ve bu dilin tarihinin referans anına bağlamasıdır. Hicâz *Sîra*'sı, Kur'ân'ın *belâğat*ını ve *fesâhat*ını sergilememektedir; onun bil-

29 Khayyât'a –*İntisâr*, 144-145- göre kitabın konusu budur.

30 Kur'ân konusunda Şî'î tavrı için bkz.: *a.g.e.*, 6, 41, 107, 159; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, IV, 191. 'Abdu'l-Cabbâr'a –*Tesbît*, 63- göre, bir Râfidî olarak İbn er-Râvendî, Câhız'ın Kur'ân'ın şeklini/agencement ve Kur'ân'ın değişmez olmasını konu alan kitabına itiraz etmiştir.

31 *Hucac*'da, 120-123, 'Usmân'ın Kur'ân'ı derlemesi, Râfidîlerin tutumu ve Kur'ân'ın şekli, birlikte ele alınmıştır. S. 148'de kendisine muhalif olanların adlarını sıralamıştır: Râfidîler, gelenekçiler, ikiyüzlüler, inanmayanlar, en-Nazzâm ve öğrencileri.

diği Kur'ân sözlerinin *halâvası* ve kalbler üzerindeki etkisidir.[32] Fakat II./VIII. asrın yarısından itibaren bir ilmin konusu haline gelen çölün dili, geniş ve güçlü bir imparatorluğun ilmî, kutsal ve resmî dili olmuştur. "Bozulmuş" olan kentlilerin Arapçasından ve şâirlerin ve kâtiplerin "modern" Arapçasından farklı olan Kur'ân Arapçası, yani İslâm öncesi şiirin ve bedevîlerin Arapçası, hem dilbilgisi incelemelerinde, hem de *fesâhat*ın, *belâğat*ın ve *beyân*ın normu olarak kabul edilmişti. O aşılmaz ve eşsiz paradigmadır. *Fesâhat*, Arapların diliyle Kur'ân'ın dilinin uygun düşmesinden başka bir şey değildir. Bu görüşlerden yola çıkarak, Kur'ân'ın belâğatıyla farklılık arz ettiğini savunmak öylesine açık ve normaldir ki, zorlayıcı bir hakikat değerindedir. Muhtemelen Manici apolojinin barbar yazarının dışında bütün Arapça bilenler, Müslümanlar ve muhâlifleri, Kur'ânî dilin güzelliğini, *fesâhat*ının ve *belâğat*ının eşsiz olduğunu kabul etmektedirler. Bu kendini kabul ettiren ve hatta klasik Arapça var olduğu sürece kendini kabul ettirmeye devam edecek olan bir gözlemdir. Nasıl ki Câhız'ın tezi bu dilsel durumdan kendiliğinden doğdu, aynı şekilde *i'câz* da Arap retoriğinin oluşumuyla sıkı ilişki içinde gerçekleşti. Her ikisi de düşündüğümüzden çok daha az özneldir.[33] Meselenin bu yöneliminden, Câhız'ın tezinin mantıklı olarak önerdiği gibi, yalnızca eski Arapların Kur'ân ile yarışabilecek durumda oldukları sonuç olarak ortaya çıkmaktadır; çünkü bu Arapların halefleri, hiçbir zaman onu aşamadan ve onun benzerini meydana getiremeden yalnızca Kur'ân'ı taklit eden bir *mu'âradad*an başka bir şey yapamazlar.

5. III./IX. asrın birinci yarısında Müslüman yazarlar ve

---

32 *Sîra*, I, 29, 243, 244, 276, 297; II, 16, 22. Aynı zamanda hasen yani güzel, iyi sıfatları atfedilmiştir, *A.g.e.*, I, 296; II, 22, 59; ve *Lehu halâve*: Duyulması hoşa giden.

33 Bu anlamda barbarlar tarafından ve Platon dilinin hangi tarihinde (!) kaleme alınmış İnciller'le Arap dilinin kaderinin bağlı olduğu Kur'ân'ı karşılaştırmak söz konusu bile olamaz.

onların muhâlifleri, *i'caz* kavramını bilmemekteydiler.[34] Onlar *'aceze* (acziyetini göstermek) fiilini ve eylem ismi olan *'acz* kelimesini kullanmaktaydılar. Söz konusu olan Muhammed'in hakikî bir peygamber olduğunu göstermekti; madem ki Araplar Kur'ânî meydan okumaya karşı koyamamışlardı, Kur'ân'ın da, *Sîra*'da aktarılan diğer mucizeler gibi bir mucize olduğu ve peygamberlik meselesinde de bir kanıt (*'alâme, hucce, delîl; mu'cize* kelimesinin kullanıldığına rastlamadık) olduğu sonucuna varılır. Kur'ân'ın Arapların yeteneklerinin (*a'ceze*) üzerinde olduğu tarzı belirleyerek Kitâb'ı her zaman canlı bir kanıt haline getiren Câhız'ın teziyle birlikte, İbn Quteybe'nin kalemi altında bir kez *nazm*[35] için bir kez de *te'lîf*[36] için ve Eş'arî'de *-te'lîfu'l-Qur'ân ve nazmuhu mu'ciz* (Kur'ân'ın mucizevî düzeni ve oluşumu)[37]- "mucizevî" anlamında ve teolojik manada *mu'ciz* teriminin kullanıldığını fark etmekteyiz. Aynı şekilde bu, retorik uzmanlarının daha sonra *i'câz* -bu terim de *mu'ciz* gibi *a'ceze*den türetilmiştir- diye adlandıracağımız şeyi oluşturan stilistik niteliğin yavaş yavaş ortaya çıktığı *"nazm"* ve *"te'lîf"* üzerinde çalışmalarını sağlamıştır. Artık nübüvvet incelemelerinde söz konusu olan Kur'ân'ın bir kanıt olduğunu göstermek değil de, şimdiye kadar kimse tarafından benzeri yapılmamış ve *i'câz*ın bulunduğu edebî güzelliği göstermektir. *İ'câz* III./IX. asırda yeni doğan bir ilimdi. İlk *i'câz* incelemesi, 308/918'de vefat eden el-Vâsıtî tarafından yazılmış olan *İ'câzu'l-Qur'ân fî nazmihi ve te'lîfihi* idi.[38]

---

34 Referans vermeyen G.E. von Grunebaum'un *E.I.*², III, 1044-1046'da, *i'câz* hakkındaki makalesinde söylediğinin tersine. Bu makalede birkaç yanlış vardır: Ca'd b. Dirhem kitabın üzerinde "oynayanlardan" biri değildi, İbn er-Râvendî de bunu *Fadîhat el-mu'tezile*'de yapmamıştır; Khayyât'a *-İntisâr*, 28- göre, Kur'ân ile ilgili bu kitapta, İbn er-Râvendî en-Nazzâm'a karşı çıkmış ve Câhız'ın yanında yer almıştır.

35 İbn Quteybe, *Hadîs*, 21.

36 A.y., *Te'vîl Müşkil el-Qur'ân*, 3.

37 Eş'arî, *Maqâlât*, 225.

38 *Fihrist*'te bahsi geçen bu kitap kayıptır. *Nazm* ve *İ'câz el-Qur'ân* ile ilgili literatür hakkında bkz.: Cl.F. Audebert, *el-Khattâbî et l'inimitabilité du Coran, traduction et introduction au Bayân i'ğaz el-Qur'ân*, Şam, 1982, s. 58-65.

Mu'âradanın şartları

Bizim konumuzla ilgili olarak şu gözlemleri yapalım:

1. Kur'ân hakkındaki düşünce, teolojik bir bağlamda başlamıştır; fakat retorik alana kaymıştır. Bu yön değiştirmeyle birlikte olası bir *mu'ârada* için yeni ve temel bir koşul ortaya atılmıştır. Kur'ân'ın şiirsel düz yazısını artık taklid etmek yeterli değildir; onu belâğat açısından da aşmak gerekmektedir. Böylece *mu'ârada* kelimesi, zaman içinde, Kur'ânî meydan okumaya karşılık vermek amacıyla, düzenini ve oluşumunu taklid ederek Kur'ân'ın stilistik güzelliğiyle rekabet etmek, anlamını kazanmıştır. Bu da yalnızca büyük *belîğ*lerin yapabilecekleri bir şeydir.

2. Kur'ân'ın edebî *i'câz* teorisi, İbn Hazm'ın parmak bastığı bir eksikliğe sahiptir: Eğer Kur'ân, belâğatın en yüksek noktasındaysa ve insanların bu alandaki acziyetlerinden dolayı benzerini oluşturamadıkları için mucizevî ise, o zaman bu mucizenin değeri insanların yaratıcı yeteneklerine bağlıdır; eğer bugüne kadar gerekli olan koşullara göre bir *mu'ârada* yapılamamışsa, der İbn Hazm, gelecekte öncekilerden daha iyi Arapça bilen kişilerin (ki bu hemen hemen imkansızdır) Kur'ân'ı belâğat açısından aşmalarına engel olan hiçbir şey yoktur.[39] Bu eksikliğe karşı sunulan çare, *i'câz* literatürü çerçevesinde sürekli olarak *mu'ârada* denemelerinin acziyetle bitmesi gerekmektedir. Her nesil bu mesele üzerinde düşünmeli ve "o zamana kadar" bütün teşebbüslerin başarısız olduğunu gözlemlemelidir.

3. Belâğatı, rekabet alanı olarak belirledikten sonra bu teori, başka bir zayıf noktayı doğurmaktadır. Daha sonra *mu'ârada*, belâğat açısından Kur'ân'la yarışmak amacıyla bilinçli ve istekli olarak Kur'ân metnine göre düzenlenmiş bir metin meydana getirmekle sınırlı değildir; artık niteliksel bir görünüm de kazanmıştır. Yazar, istese de istemese de, bir

[39] İbn Hazm, *Fisâl*, I, 106; III, 18.

edebî şaheser, rakip olabilir ve Kur'ân'ın *i'câz* dogmasına karşı bir muhâlif tarafından aşılmış olabilir. İbn Hazm bu zayıf noktayı da fark etmiştir.[40] Bu tez, diyalektikçilerde olduğu gibi oluşurken kendi inkârını doğurduğu gibi, *i'câz* kavramı da oluşurken gölgesi gibi *mu'ârada* kavramını peşinden sürüklemekteydi. *İ'câzı* belirleyen stilistik nitelikleri tanımladığımız ve olası bir *mu'âradanın* ne olduğunu belirlediğimiz an, bu nitelikleri veya bunun benzerlerini başka edebî eserlerde bulma imkanı da doğmuştur. Bu meseleye çare bulmak için *i'câz* incelemeleri, keyfiliğin ve öznelliğin kural olduğu karşılaştırmalı incelemelere başvurmak durumundadır.

4. *İ'câz* kavramı hakkında sunulan bu çarelerin sonuçları, *i'câza* pratik bir görünüm kazandırmıştır. İlk başta bir meydan okuma tarzında öne sürülen bir teyid, sonra bu meydan okumayı temel alan teolojik bir kanıt, daha sonra üslupçular ve retorikçiler tarafından meydana getirilen edebî bir öğreti, son olarak da teolojik ve edebî bir dogma haline gelen *i'câz*, bir postulayı (ön kabul) temel almaktadır. Oluşurken meydana getirdiği literatürün tümü, bu teyidin bir açıklamasıdır. Eğer Kur'ân bu polemik meydan okumayı ortaya atmasaydı, ne bu literatür, ne *i'câz*, ne de *mu'ârada* var olurdu. Hristiyanlığın veya Yahudiliğin dinî düşüncesi gibi İslâm'ın dinî düşüncesi, bunun eksikliğini hissetmezdi. Ancak Allah, ne cinlerin ne de beşerlerin bir *mu'ârada* meydana getiremeyeceklerini söylediği için artık geriye bunun neden imkansız olduğunu göstermek kalmıştı. Hemen hemen meydana gelmesi imkansız görünen bir *mu'ârada* kavramının mantıklı görünebileceği tek tez, İbn Hazm'ın anladığı *sarfe* tezidir: Allah, insanlarda her tür *mu'âradayı* imkansız kılan bir *acziyet* yaratmıştır.[41] Burada mantık düzenine ait bir *sarfe* bulunmaktadır. Bunu daha ileride göreceğiz: Zındıkların Kur'ân ile rekabet etme teşebbüslerine ilişkin literatürde söz konusu olan bir

40 *A.g.e.*, III, 18.
41 *A.g.e.*, III, 17 bir de 16, 19, 21.

mu'ârada değil de, örneğin insanların acziyetini gösteren bir teşebbüs yalnızca *i'câz* kavramı lehine bir delil olabilir.

II. Mu'âradaya ilişkin literatür

Son bir kez, Câhız'ın, daha önce zikrettiğimiz bölümüne değineceğiz. Eski Arapların Kur'ânî meydan okumaya cevap vermeye yeltenmediklerini gözlemledikten sonra yazarımız şu neticeye de varmıştı: Bunları bundan alıkoyan şey, Mekkelilerin Kur'ân'ın kaynağına itirazlarını benimseyen İbn Ebi'l-'Avcâ', Nu'mân ve İbn Tâlût gibi İslâm'ın muhâliflerini de bu meydan okumaya karşılık vermekten alıkoymuştu. Başka bir yerde Câhız, Kur'ânî meydan okumaya cevap vermeye teşebbüs eden zındıklardan veya başkalarından bahsetmemektedir. Yalnızca bir sefer Museylime'den söz eder; ona göre bu kişi Kur'ân'ı intihal etmeye ve onu taklid etmeye çalışmıştı.[42] Fakat *Beyân*'ın yazarı için sahte peygamberin hiçbir edebî değere sahip olmayan, niteliksiz ve güldürücü taklitleri bir *mu'ârada* oluşturmuyordu.

Nübüvvetin delillerine bir reddiye olan[43] ve III./IX. asrın ortalarında kaleme alınan *Kitâbu'z-zumurruz*[44] adlı eserinde yazar, Câhız'ın tezini temel alan verilerinde tutsak kalarak, bir Arap *mu'âradas*ının yokluğunu *acziyet* kavramıyla açıklamaktadır.[45] Aynı bakış açısı içinde, Kur'ân'ın belâğatıyla karşılaştırmak için eski Arapların yani Temîmî bilge Eksem b.

---

42 Câhız, *Hayavân*, IV, 89.

43 İbnu'r-Râvendî'ye atfedilen bu kitabı tekrar oluşturmayı umut ederek, İbnu'l-Cevzî –*Muntazam*, VI, 99-105- tarafından muhafaza edilmiş, P. Kraus –*Zumurruz*, 93-129, 335-379- tarafından yayınlanmış bölümleri ve son olarak da İbnu'r-Râvendî'nin sözüne dayanarak –muhtemelen *Kitâbu't-Tevhîd*'inde- aslı *Kitâbu'z-zumurruz*'e ait olan bazı eleştirileri Ebû 'Îsâ el-Varrâq'a atfeden Mâturîdî'nin *Tevhîd*'ini –186-202- temel alacağız.

44 Khayyât'a, *İntisâr*, 155, 2-3, 173, ve *Fihrist*'e, 216, göre kitabın konusu buydu.

45 Mâturîdî'ye göre, *Tevhîd*, 191-192; bunun nedenleri şunlardı: 1. Arapların Peygamber'e karşı yürüttükleri savaş. 2. Arapların beceriksizliği ve akılsızlığı. 3. Araplar kendi istekleriyle cevap vermemeyi seçmişlerdi; Muhammed'den silahla kurtulabileceklerine inanıyorlardı. 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 51, ile karşılaştırın.

Seyfî'nin[46] belâğatına başvurmaktadır.[47] Sonra Müslüman tezin karşısına, Hz. Muhammed'in Arapların arasında en iyi belâğatçı olduğunu savunan Muhammed b. el-Leys'de karşılaştığımız itirazı getirmektedir.[48] Yazar, "Yine peygamberlik iddiasında bulunmadan olağanüstü yetenekli bir kişinin çıkabileceğini varsayabiliriz." der.[49] Hz. Muhammed'in *fesâhat* konusunda diğer bütün Araplardan üstün olduğunu ve bunun da görevi için bir kanıt teşkil ettiğini kabul edelim, bu durumda, bu kanıt, sadece Araplarla sınırlı kalacaktır.[50] Gördüğümüz gibi bu sapkın, geçmişteki ve olası *mu'ârada* teşebbüslerine gönderme yapmamaktadır.

Aynı şekilde, muhtemelen aynı döneme ait olan ve *'alâmât en-nubuvvelere* karşı çıkan Hristiyan 'Abdu'l-Mesîh el-Kindî, Kur'ân'ın üslupçu niteliklerini eleştirdiği eserde, Câhız'ın ortaya koyduğu tezin sınırlarını aşamamıştır. *Fesâhat* ve Kur'ân dilinin güzel düzenine karşı eski şiirin güzelliğini ortaya koymakla yetinmiştir. Yazar, "Mekkeliler Muhammed'den çok daha güzel bir belâğata sahiplerdi." der.[51] Hiçbir *mu'ârada* teşebbüsüne gönderme yapmamıştır. Bu terimi kullanmadan Museylime'ye ait bir *mushaf* okuduğunu ileri sürmüştür; onlar bu *mushafı* okumuş olsalarmış yeni İslâm dinine girenleri inançlarından alıkoyacak nitelikteymiş.[52]

Başka bir yerde Manici apolojinin bu bağlamın tamamen dışında bulunduğunu söylemiştik.

---

47 İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, VI, 100; Karşılaştırma tam olarak 108. sûre (*el-Kevser*) ile ilgili.

48 Mâturîdî, *Tevhîd*, 191; Kraus, Zumurruz, 102.

49 Mâturîdî, *Tevhîd*, 192; Bu itiraz bütün mucizelere uygulanmıştır.

50 Kraus, *Zumurruz*, 102. Câhız'ın buna cevabı hazırdı: Kur'ânî delil, Arapça bilmeyenler için de geçerlidir; çünkü bunlar, belâğat açısından en çok yetenekli olarak kabul edilen Arapların Kur'ân'ın meydan okumasına cevap veremediklerini öğrendiklerinde kendilerinin hiçbir şekilde bunu başaramayacaklarını kabul ederler, *Beyân*, III, 295.

51 'Abdu'l-Mesîh el-Kindî (muhtemelen III./IX. asrın ilk yarısı), bir İslâm nübüvvet incelemesine cevaben bir Müslüman için kaleme alınmış bir mektup şeklinde yazılmış Hristiyan "Apolojisi"ydi, G. Tartar yay., *Dialogue İslâmo-chrétien*, Strasbourg, 1977, s. 121, 122.

52 *A.g.e.*, 123.

Câhız'n ölümünden bir asır sonra zındıklara atfedilen polemik *mu'ârada* teşebbüslerinden söz edilecektir. 352/963'de Taberî'yi Farsça'ya çeviren Bel'amî ilk kez bu konuyla ilgili bir rivâyet aktarmıştır. El-Hâdî'nin zındıklara karşı yapılan seferlerdeki rolünü (ki bu aslında çok küçük bir roldü) anlatırken yazar, Taberî'den elde ettiği malzemelerle İslâm ile zındıklık arasındaki çatışmanın tarihinin o dönemini tekrar oluşturmaya çalışmıştır.

Birçok tarihsel hata işleyen mütercim, Taberî'nin zikrettiği isimlere,[53] İmâmî 'Alî b. Yaqtîn'in,[54] –muhtemelen Taberî'nin metnini yanlış okumuştu[55]- 'Abdullâh b. el-Muqaffa'nın ve uzun zamandır klasik zındıkların cehennemine dahil edilen Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün adlarını eklemiştir.[56] Hepsine, *zındîq* teriminin iki asır boyunca yüklendiği anlamları kapsayan aynı öğretiyi atfetmektedir: Allah'ın varlığını ve nübüvveti inkâr etmek, dinin emirlerine itiraz etmek, Şerîat'ı ve ibâdetleri reddetmek, namazla, oruçla ve hacla alay etmek, ensest ilişkilerde bulunmak, hayvanları öldürmeyi reddetmek, astrologların dehrini Allah'ın yerine koymak, ezelî olan bu âlemde herkesin dilediğini yapmasını savunmak, vs.[57] Kısacası yapay olarak tekrar oluşturulmuş bir öğretidir bu.

Halk arasında öğretilerini yayan zındıkların "tarikatı"nın (yazar belki Mani tarikatını düşünüyordu) reisi, (olay psikolojik olarak IV./X. asırda geçtiği için), en sağlamını Kur'ân'ın teşkil ettiği İslâm kurumlarını yok etmeye çalışmaktaydı. "Müslümanlar, bu kitabın güzel dilini, mükemmel düzenini ve sayısız hikmetini övüyorlar ve vahiyden önce ve sonra

53 Yani şunlar: el-Mehdî'nin vezîrinin oğlu Yezdân b. Bâzân, Ya'qûb b. el-Fadl ve Dâvûd b. 'Alî'nin bir oğlu. Yazarın bu kişiler hakkında sunduğu biyografik veriler yanlıştır, *Chronique*, IV, 449.

54 *A.g.e.*, IV, 449; Bel'amî ondan "baş general... otoritesi halîfeninkine eşit sayılacak çok ünlü komutan" olarak bahsetmektedir.

55 Bel'amî, bu yanlışı yapan tek kişi değildir; bkz. yukarı, s. 120.

56 *A.g.e.*, IV, 449

57 *A.g.e.*, IV, 447-449.

hiçbir hatibin, şâirin, gelenekçinin ve hiçbir eski Arap yazarın Kur'ân'ınki gibi güzel bir sûre meydana getiremediğini öne sürüyorlar. Hatta insanlar ve cinler bir araya gelseler bile..."[58] Kur'ân'ın *i'câz* dogmasını çürütmek için, "Kur'ân'a tıpatıp benzer bir kitap yapmak ve güzel ifadeler açısından Muhammed kadar yetenekli olduğumuzu göstermek" gerekir, diye düşünmüş olmalı zındıkların reisi.[59] Sonuç olarak dört kişi –yani 'Abdullâh b. Muqaffa', Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, 'Abdullâh b. Ebî 'Ubeydullâh (el-Mehdî'nin vezîrinin oğlu, İbnu'l-Muqaffa'nın ölüm tarihinde 140/757'de yaklaşık on beş yaşında olmalıydı) ve 'Abdullâh (aslında Dâvûd) b. Dâvûd b. 'Alî (140/757'de yedi yaşındaydı)- Kur'ân'ın bir *mu'âradas*ını oluşturmak için görüşmüşlerdi. Zikrettiğimiz son iki zındığın herhangi bir edebî kabiliyetleri veya faaliyetleri göze çarpmamaktadır; Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, şâir olarak biliniyordu; Kur'ân'ın "güzel dili" ile yarışmak, kendi döneminin bütün yazarları tarafından teyid edilen muhteşem bir belâgata sahip İbnu'l-Muqaffa'ya düşecekti. Böylece İbnu'l-Muqaffa' diğer üç *zındîq* tarafından *mu'âradayı* kaleme almak için seçilmiştir.[60] El-Muqaffa' teklifi kabul etti ve işe koyuldu; işi âyet âyet Kur'ân'ı taklid etmekti. Altı ay sonra, olması gerektiği gibi şunları itiraf etti: "Bütün belâğat kabiliyetime rağmen altı aydır sürekli tekrar çalışmak durumda kaldığım birinci âyetle uğraşıyorum ve aklıma beni memnun edecek veya orijinaliyle karşılaştırabileceğim hiçbir fikir gelmiyor."[61] Diğer zındıklar, İbnu'l-Muqaffa'nın yazdıklarını inceledikten sonra, Kur'ân ile karşılaştırılabilecek hiçbir şeyin olmadığını ilan ederler. Sonuç itibariyle bu projelerinden caymışlardır.[62] İspat yapılmıştı: En büyük yazarlardan biri-

58 *A.g.e.*, IV, 450. Bölümün sonunda zikredilen Kur'ân ayetinin Zotenberg tercümesini verdik.
59 *A.g.e.*, IV, 450.
60 *A.g.e.*, IV, 451.
61 *A.g.e.*, IV, 451-452.
62 *A.g.e.*, IV, 452. "I'djâz" makalesinin yazarı, *E.I.*², bu masala inanıyor görünmektedir.

nin başarısızlığı, insanların Kur'ân'a karşı *acziyet*lerini ve bu *acziyet* de *i'câz*ı ispatlamaktaydı.

Zındığın aynısını yapamadığı âyet XI. sûrenin 44. âyetiydi: "Ey yer suyunu yut ve ey gök tut! denildi. Su azaldı, iş bitirildi. (Gemi) Cudi'ye oturdu. 'Haksızlık yapan kavim yok olsun!' denildi." Bu âyet Kur'ân belâğatının tipik bir örneğidir. Suyûtî tarafından aktarılan bir efsaneye göre, Kur'ân'ın bir *mu'âradas*ını yapmayı planlayan İbnu'l-Muqaffa', bir gün bir çocuğun bu âyeti okuduğunu işitmiştir; bir tür *sarfe*ye çarpan İbnu'l-Muqaffa' şöyle itiraf etmiştir: "Bunlar bir *mu'âradas*ını yapabileceğimiz sözler değildir!"[63]

Eğer bu âyetin seçimi boş değilse, Kur'ân'ın belâğatıyla yarışma rolünün verildiği İbnu'l-Muqaffa'nın da seçimi rastgele değildir. Bu seçim, bu şahsın yalnızca *zındîq* ünvanından kaynaklanmamaktadır; o hatip olarak çok büyük ün yapmış birisiydi. Ölümünden bir asır sonra bu *kâtib*, en yetenekli on Arap arasında adı geçmekteydi, hatta hepsinin en yeteneklisi olarak biliniyordu.[64] "*Belâğat*ın ve *fesâhat*ın doruğundadır" diye yazmıştır *Fihrist*'in yazarı.[65] İbnu'n-Nedîm şöyle der: "Oybirliğiyle en güzel kitapların şunlar olduğu kabul edilmiştir: *'Ahd Erdeşîr* (Erdeşîr'in vasiyeti), *Kelîle ve Dimne*, R. 'Umâra b. Hamza (*el-Mahâniyye*), İbnu'l-Muqaffa'nın (R.) *el-Yetîme*'si, Kâtib Ahmed b. Yûsuf'un *R. el-Khamîs*'i (Perşembe Mektubu)".[66] Diğer dokuz üslupçu ve eserleri unutulmuşken, İbnu'l-Muqaffa' ve eseri *el-Yetîme* (Biricik İnci), belâğatın sembolü haline gelmiştir; Ebû Tammâm (öl. 232/846) şiirle-

---

63 Süyûtî, *Mu'terak el-aqrân fî i'câz el-Qur'ân*, A.M. Bağavî yay., Kahire, 1970, I, 243.

64 *Fihrist*, 140. Bu on yazar arasında şunlar bulunmaktadır: Hişâm b. 'Abdu'l-Melik'in kâtibi Sâlim (onun hakkında bkz. *a.g.e.* s. 131); 'Umâra b. Hamza (onun hakkında bkz. ileri s. 365); Enes b. Ebî Şeykh (onun hakkında bkz. yukarı s. 122); Ahmed b. Yûsuf (onun hakkında bkz. dipnot 66); diğerleri hakkında bir bilgimiz yok, fakat o da kâtipti.

65 *Fihrist*, 132.

66 *A.g.e.*, 140; İbnu'l-Muqaffa'nın tercüme ettiği *'Ahd Erdeşîr* hakkında bkz. ileri s. 415; 'Umâra b. Hamza'nın mektubu hakkında bkz. ileri s. 366; el-Me'mûn'un (öl. 213/828) kâtibi Ahmed b. Yûsuf hakkında bkz: M.K. 'Alî, *Ümerâ'*, I, 218-226; İbn Tayfûr'a göre es-Safvet onun mektubunu vermiştir, *Cemhera*, III, 377-397.

rinden birinde ona gönderme yapmaktadır.[67] Muhtemelen Kur'ân'ın *i'câz* kavramına karşı, İbnu'l-Muqaffa'nın nesrinin belâğat açısından Kur'ân'ınkinden daha üstün nitelikli olduğu iddia edilmiştir. Bâqıllânî'nin bu konudaki gözlemi etkileyicidir: "İbnu'l-Muqaffa'nın Kur'ân'ın bir *mu'âradas*ını yazdığı iddia ediliyor; aslında onun *ed-Durra* (adındaki risâlesi) ve *el-Yetîme* (adındaki risâlesi)nden bahsedilmektedir." *İ'câzu'l-Qur'ân*'ın yazarı, *mu'âradan*ın biçimine göre bu yazarın zikredilen iki eserinde ve diğer eserlerinde bunu ima edecek hiçbir şeyin bulunmadığını ilan eder.[68] Bel'amî'nin rivâyetine atıfta bulunarak şunları der: "Onun bu işe eğildiğini ve acziyetini fark ettiğinde bundan vazgeçip yazdıklarını yırttığı söyleniyor."[69] Aslında benzeri olmayan anlamındaki –ki bu isim çok manidardır- *el-Yetîme* adlı eseri, bu mektubun belâğatının, sanatın zirvesine ulaştığını ve bir bakıma bu eserin (veya başka edebî herhangi bir eser) sanatsal açıdan Kur'ân kadar güzel olabileceği anlamına gelebilir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye göre bir Yahûdî, Kur'ân'ın *i'câz*ına karşı delil olarak es-Sâhıb b. 'Abbâd'ın mektuplarının belâğat açısından Kur'ân'ı aştığını veya en azından aynı güzellikte olduğunu öne sürmüştür.[70] Kur'ân'ın eşsiz belâğatını öne çıkarmak için Bâqıllânî, Kur'ân metnini, Arap edebiyatının en ünlü eserleriyle karşılaştırmak (*'ârada* fiilini kullanmıştır) durumunda görmüş kendini ve İmru'l-Qays'ın *Mu'allaqa*'sını, Quss b. Sâ'ide'nin ünlü söylemini –ki bu Câhız tarafından rakip ola-

---

67 Ebû Temmâm, *Dîvân*, el-Khatîb et-Tebrîzî'nin (öl. 502/1109) yorumlarıyla, M.A. 'Azzâm yay., Kahire, 1964, I, 134.

68 Bâqıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (öl. 403/1013), *İ'câz el-Qur'ân*, A. Sakr yay., Kahire, 1374/1954, s. 46-47; Bâqıllânî, iki farklı mektupmuş gibi *ed-Durra* ve *el-Yetîme*'yi birbirinden ayırmaktadır; oysa yazarlarımızın hemen hemen hepsi için *ed-Durra el-yetîme* (Biricik İnci) adında tek bir mektup söz konusudur.

69 *A.g.e.*, 47.

70 Tevhîdi, *Mesâlib*, 198. Ma'arrî'nin, -geleneğe göre peygamber olduğunu iddia etmiş ve dolayısıyla bir Kur'ân yaratmaya çalışmış olan- Mütenebbî'nin *Dîvân*'ına "Mu'ciz Ahmed" (büyük şâirin adı Ahmed'di) gibi küçük düşürücü bir başlık vermesi kötü niyetli bir ifâdedir; Safedî, *Vâfî*; Yâqût, *İrşâd*, I, 188, Margoliouth tarafından yapılan baskısında onu zikreder.

rak görülmekteydi[71]- ve Buhturî'nin şiirlerini[72] eleştirmiş (bazen de haksız yere yermiştir). Bâqıllânî, "*Mülhid*ler, Buhturî'nin şiirinden yanlış deliller çıkarıyorlar ve bazı kâtipler, şiirin tarzını abartarak *i'câz* değerini veriyorlar." der.[73] Oysa bu karşılaştırma alanında Arap edebiyatının en büyük nesircisi İbnu'l-Muqaffa'nın adını vermek çok doğaldır. O çeşitli *mu'âra*da teşebbüslerinde bulunmakla suçlandıysa da, aslında bu hikâyeler onun Kur'ân ile rekabet edemeyeceğini itiraf ettirmek için uydurulmuştur.

VI./XII. asırda, İmâmî Tabarsî, Bel'amî'ninkine benzer bir rivâyet oluşturmuştur; fakat bunu, daha önce sunduğumuz İmâmî rivâyetlerinden elde ettiği malzemeyle yapmıştır. Es-Sâhıb b. 'Abbâd'ı küçük düşürme niyetiyle itham etmek için Ebû Hayyân et-Tevhîdî, ünlü Mu'tezilî vezîrinin bir başka "kurbanının" imanı hakkında, yemini üzerine bu kişinin kütüphanesinde es-Sâhıb b. 'Abbâd'ın birçok mezhep sapkını kitap arasında "İbn Ebi'l-'Avcâ'nın sözlerinin: *fî mu'âradati'l-Qur'ân bi za'mihi*" adlı bir eserin (mezhep sapkınının söylediklerine göre Kur'ân'ın bir *mu'âradas*ı olan sözlermiş bunlar) bulunduğunu aktarmaktadır.[74] Câhız'ın birkaç kez zikrettiğimiz bölümünde yalan olduğunu ortaya koyduğu ve Kuleynî, İbn Bâbaveyh ve Bâqıllânî tarafından es geçilen bu rivâyet, zavallı Ebû Hayyân'ın çok sayıdaki uydurmasından biri olarak görünmektedir. Tabarsî'de tamamen başka bir şey söz konusudur. İbn Ebi'l-'Avcâ' ve İmâmî geleneğinden diğer zındıklar –yani 'Abdullâh b. el-Muqaffa', Ebû Şâkir ed-

---

71 Bu konuşma Câhız tarafından aktarıldığı ölçüde, *Beyân*, I, 308-309; *Ağânî*, XVIII, 246-247; *'Iqd*, IV, 128; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 88, eski Arap bilgelerine atfedilen klasik türünden değildir; Kur'ân'da paralelleri bulunan temaları kafiyeli bir şekilde işlemiştir; Câhız'ın dediği gibi bu da *tevhîd*in alanına girmektedir, *Beyân*, I, 52. Bu konuşmanın sahihliği kuşkuludur; geleneğe göre, bu rivâyeti aktaran Peygamber'dir; zaten o aktardıktan sonra hadis olmuştur; bu anlamda bu hadis reddedilmiştir, *Târîkh Bağdâd*, II, 281.

72 Bâqıllânî, *a.g.e.*, 231, 243-277, 333-369.

73 *A.g.e.*, 373.

74 Tevhîdî, *Mesâlib*, 126.

Daysanî (İslâm'a girmiş olmalı çünkü yazar onu Kuleynî ve İbn Bâbaveyh'e göre İslâm'a giren 'Abdullâh ed-Daysanî ile karıştırmıştır) ve 'Abdu'l-Melik el-Masrî (aynı yazarlara göre Şî'îliğe girmiş)- bir *mu'ârada* teşebbüsünün kahramanlarıdırlar. Tabarsî, aslında *mu'ârada* terimini kullanmamıştır; bunun yerine, onun kullanımında aynı anlama sahip olan *naqd* kelimesini kullanmıştır; çünkü Bel'amî'den ilham aldığı efsanede bir taklid denemesi söz konusudur. Mekke'ye Müslümanlarla alay etmek için giden dört zındığın her biri, Kur'ân'ın çeyreğinin bir *naqd*ini kaleme almaya karar vermişlerdir. Bir sonraki yıl tekrar bir araya gelmişler ve her biri belâğatını taklid edemedikleri bir âyette kaldıklarını itiraf etmişlerdi. Bel'amî'de olduğu gibi İbnu'l-Muqaffa' da aynı âyette kalmıştır.(11/44) Zındıklar başarısız teşebbüslerinden bahsederken es-Sâdıq oradan geçmiş ve yüksek sesle "De ki: Kuşkusuz insanlar ve cinler birleşseler bile..." âyetini okumuştur.[75]

III. Sonuç

Özet olarak *mu'âradatu'l-Qur'ân* temalı literatür, *i'câzu'l-Qur'ân* teziyle paralel bir şekilde gelişmiştir. Bu literatürün amacı, insanın acziyetine örnek sunmaktır; Kitâb'ın mucizevî yönü edebî yönüne indirgendikten sonra en yetenekli yazarların Kur'ân metni kadar güzel bir üslupta eser kaleme almaktan *âciz* oldukları ortaya konmuştur. Teori olarak *i'câz*, *'aczi*, *'acz* de a priori olarak *mu'ârada* teşebbüslerinin başarısızlığını gerektirmektedir. Uygulamada teşebbüsün başarısızlığı *'aczi*, *'acz* de *i'câzı* kanıtlamaktadır. Her iki düzeyde de teşebbüs gereklidir fakat başarısı yasaktır. Bir *mu'ârada* oluşturmaya çalışan her kişi, zorunlu olarak başarısız kalmalıdır; yalnızca başaramamak için buna teşebbüs etmektedirler. Ac-

75 Taberî, *İhticâc*, II, 142-143. Basılmış metnin başında " 'Abdu'l-Melik el-Basrî" (yani Basralı) bulunmaktadır; fakat Kuleynî'nin ve İbn Bâbaveyh'in çok açık olan metinlerine uygun olarak bunun yerine "el-Masrî" (Mısırlı) okumak gerekiyor.

ziyetleri, Mekke'de meydan okumanın ifade edildiği günden dünyanın son gününe kadar görülmeli, teyid edilmeli ve tekrarlanmalıdır.

İbn Ebi'l-'Avcâ', İbnu'l-Muqaffa', Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs ve II./VIII. asrın diğer zındıklarıyla ilgili rivâyetler, işlevleri açısından doğdukları tarihsel döneme tekabül etmektedir. Bunları II./VIII., hatta III./IX. asra yerleştirmeye çalışırsak, anakronik görünürler. Zındıklıkla suçlanan bu kişilere gelince, her zaman Yûsuf'u yemeyen kurt söz konusu olmuştur.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ZINDIKLIK VE ŞU'ÛBÎLİK

I. Eskiler ve çağdaşlar tarafından ortaya atılan Şu'ûbî meselesi

Arap-İslâm geleneğinde Şu'ûbîlik adıyla, özellikle Emevî döneminde Arap aristokrasisinin, *mevâlî*ye –özellikle de İran asıllı olanlara- karşı gösterdiği küçümseme ve toplumsal statü bakımından ikinci sınıf muamelesine tabi tutmalarına karşı duyulan tepkisel hareketten bahsedilmektedir. Şu'ûbî, Araplardan nefret eden ve/veya ait olduğu etnik grubun sahip olduğu özelliklerinden ve geçmişinden dolayı Araplardan üstün olduğunu savunan *mevlâ*dır.

Bu tanımın ötesinde Şu'ûbî, hassasiyetin farklı tezahürlerinden, Şu'ûbîliğin neden ve amaçlarına göre çok çeşitli ve heterojen olması nedeniyle karmaşık bir kavramdır. Burada bizi ilgilendiren şey, Şu'ûbîlikle zındıklığın arasındaki ilişkidir; geçmişte bazıları bu ilişkiyi ortaya koymuş olsalar da daha çok çağdaşlar bu ilişkiye vurgu yapmışlardır.

Eskilerde, özellikle Şu'ûbîliğe karşı en büyük saldırı olan *Beyân*'da ve İbn Quteybe'nin *Arapların Apolojisi* adlı eserinde, söz konusu olan polemik bir temadır. Şu'ûbîler, Arapların Fars imparatorluğunu yok etmesinden dolayı Araplardan nefret etmekle, Araplara karşı duydukları nefretin Arapların

getirdikleri dini inkâr etmelerine götüreceği için kuşkulu inançlara sahip olmakla ve İslâm devletinin yıkıntıları üzerinde Fars imparatorluğunu diriltme hayallerini kurmakla suçlanmışlardır. II./VIII. ve III./IX. asırda siyasî erk, bu polemik temayı kullanmaktaydı. Ebû Müslim, Bermekîler, Bâbek ve el-Mu'tasım'ın generali el-Afşîn, böyle komplolar kurmakla suçlanmışlardı;[1] oysa polemik, asırlar boyunca "ortodoksluk" tarafından İslâm'a karşı çalışmakla suçlanacak olan "Mecûs'un oğullarına"[2] doğru yönelmiştir. Fâtımîlerin atası olan 'Abdullâh b. Meymûn el-Qaddâh, Daysan'ın torunu olarak kabul edilmişti;[3] "Arapça bilen büyük Şu'ûbî" diye anılan Dindân lakaplı öğrencisi Muhammed b. el-Huseyn ile birlikte İslâm erkini yıkıp astrolojik hesapların öngördüğü gibi Fars Mazdeen erki kurmayı planlamıştı.[4]

Eski bir mesele olan Şu'ûbîlik çağdaş yazarlarca şimdiki zaman içinde ele alınmıştı. Bazı Arap ve İranlı yazarlar, aşırı bir milliyetçilikle, klasik Şu'ûbî kavramına günümüz millî ve siyasî hassasiyetleri yansıtmaktadırlar. Bunlar zındıklığın Manicilik anlamına geldiğini ve Maniciliğin de İran'ın dini olduğunu düşünmektedirler. Yine bir kısım Arap yazarları, câhilliklerinden dolayı, ya da hoşlarına gittiği için, tamamen dinî bir anlam içeren klasik İslâm *ümmeti* (toplumu) kavramıyla, günümüz din dışı Arap *ümmeti* (ulus) kavramını karıştırmaktadırlar; aynı zamanda, yine aynı nedenlerden dolayı, Arap kelimesinin eski anlamıyla günümüzdeki anlamını karıştırmaktadırlar. Günümüzde Şu'ûbîlik siyasî bir sapkınlıktır; zihinlerinde İslâm'a sadâkati Araplığa sadâkat ola-

---

1 *Fihrist*, 239; Bağdâdî, *Farq*, 270; Bermekîler hakkında bkz. yukarı s. 122.

2 Bu ifade, Bağdâdî'nin "İsmâ'îlîler" için kullandığı ifadedir, *Farq*, 269.

3 *A.e.*, 277; Ebû Şâkir ed-Daysanî ile karıştırılan el-Qaddâh hakkında bkz. ileri s. 306.

4 Bağdâdî, *Farq*, 271-273; *Fihrist*, 239-240. Aslında (Muhammed değil de) Ahmed Dindân söz konusudur; 'Abdullâh b. Meymûn el-Qaddâh ile tanışmamıştır; onun hakkında bkz. Necâşî, *Ricâl*, 60; B. Lewis, *E.I.*², II, 309. İmâmî gelenekçi olan babası, *Kitâbu'l-Mesâlib*'in (Şu'ûbî ünü de buradan gelmektedir) yazarıdır; Necâşî'ye göre *Kitâbu'l-menâqıb* adında bir kitabın da yazarıymış, *Ricâl*, 46-47.

rak anladıkları için eski Şu'ûbî, onların gözlerinde bir *zındîq*, sahte Müslüman, bir Kripto-Manici, bir entrikacı, bir "emperyalizm ajanı"dır. Siyasî-dinî bir programa sahip örgütlenmiş bir Şu'ûbî "parti"nin var olduğunu hayal etmektedirler. İran birkaç asırdır Şî'î olduğu için bu "parti"nin Şî'î görüntüsü altında İslâm'ı ve Arap ulusunu yok etmek için çalıştığını düşünmektedir. İran tarafında ise klasik bir kaynakta, zındıklıkla ve/veya Şu'ûbîlikle suçlanan bir kişinin adı geçtiğinde, bu kişi Arap "istilâcı"sına karşı İran veya Hint-Avrupa "rûhunun" metafizik dehasının tezahür ettiği milliyetçi kahraman olarak kutlanmaktadır. Arap-İslâm mânevî kimliklerine çok bağlı olan kişiler bile, İran asıllı oldukları için, sadık Pehlevî kullar gibi, Arîlerin "üstün" ırkına ait olduklarını ve Sami Arap ırkından ayrı oldukları bilincine sahip kişiler olarak temsil edilirler.

Bu bakış tarzı, bazı İslamologlar tarafından savunulmaktadır. İslâm ile zındıklık arasındaki savaşın arka planında bir siyasî-etnik savaşın var olduğu düşünülmüştür. Araplar tarafından yenilgiye uğratılan İranlıların, İran dini olarak kabul edilen Maniheizmde Araplara ve bunların dinlerine karşı savunma merkezi buldukları düşünülmüştür. İran'ın İslâm ile birlikte bir kültürel canlanma yaşamasının –ki bu Şu'ûbîliğin bir görünümüdür- Maniheizme faydalı olacak dinî bir canlanmayı doğurduğu zannedilmektedir. Abel'in ve F. Gabrieli'nin sözlerini daha önce zikrettik. Ünlü bir İranolog, Şu'ûbîliğin idealinin halîfeleri silkeleyip İran'da Zerdüştî bir devlet kurmak olduğunu ve Şî'îliğin de aslında aynı amacı hedeflediğini hayal etmiştir.[5] Bu kadar ileri gitmese de Goldziher, olayları fazla şematikleştirerek basitleştirmeye kaçmış ve ona göre kendince Farsların, Araplara karşı duydukları kinden ilham alan bütün Şu'ûbî temayüllerini aynı kefeye koyarak birbiriyle karıştırmıştır.[6]

---

5 Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran*, 357.

6 I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-1890, I, 144-177.

II. Şu'ûbîliğin ve zındıklığın görünümleri

Bu literatürü parantez arasına alacağız. Şu'ûbîliğe tek yönlü bir anlam yükleyip genelleştirmek yerine, Şu'ûbîliği her yönüyle, onun zındıklıkla veya daha doğrusu zındıklığın uygun şekliyle gerçek ya da var sayılan, tarihî ya da efsanevî, olumlu ya da olumsuz ilişkisini incelemek gerekir. Tarihî olarak teyid olmuş yönleri şunlardır: *Mevâlî* ile Araplar arasında toplumsal ve siyasî eşitlik tezi; Arapların "alçaklıkları"na (*mesâlib*) ilişkin literatür; ibâhî şâirlerin Arap-karşıtı hicivleri, kâtiplerin tercih ettikleri ve Sasanî geleneğinden miras alınan *edeb*e iltimas gösteren özellikle İranlaştırıcı kültürel Şu'ûbîlik, son olarak Arapları savunan ve yerenler arasında karşılıklı olarak yapılan övünme literatürü.

1. Eşitlikçi Şu'ûbîlik

En eski Şu'ûbî temâyülü yani Şu'ûbîyye kelimesinin kullanıldığı temâyül, Emevîlere karşı çıkan Müslüman dinî-siyasî hareketlerde ortaya çıkmıştır. Bu temâyülün taraftarları, "Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi kavimlere (şu'ûb) ayırdık. Allah yanında en üstün olanınız en çok korunanızdır..." (49/13) âyetine uygun olarak İslâm adına Araplarla *mevâlî* arasında siyasî ve toplumsal eşitlik ilkesini savunmaktaydılar. Bu eşitçi zihniyet, *mevâlî* ile Arap kadınları arasındaki evlilikleri destekleyen[7] ve halîfe olmak için Qureyşli veya Arap olmak gerekmediğini düşünen[8] Hâricîlerin görüşüydü. Bazı Mu'tezilîler[9], zâhidler, her türlü *muhaddis*ler[10] ve özellikle

---

7 Câhız, *Beyân*, I, 33; Eş'arî, *Maqâlât*, 88.

8 Şehristânî, *Religions*, I, 368-369.

9 Mes'ûdî, *Murûc*, II, 170; burada Sümâme b. Eşras, Câhız ve Dırâr b. 'Amr zikredilmiştir; Yazarın dediklerine göre bunlar *Enbât*ın Araplara eşit olduklarını savunurmuşlar. Son iki kişi hakkındaki bilgi kuşkulu görünmekte, fakat birinci şahıs hakkındakiler sahihtir; Dırâr, Ğatafân Araplarındandı, eşitlikçilerdendi ve kızını bir *'ilc* (melez) ile evlendirmiştir. İbn Hazm, *Cemhera*, 237; bir de bkz. *'Iqd*, VI, 438; Şehristânî, *Religions*, I, 307.

10 *Târîkh Bağdâd*'da –II, 87; IV, 46-48- zikredilen bu *muhaddis*ler gibi.

Şî'îler[11] bu görüşe katılmaktaydılar. Arapların dışlanmış çevrelere yaydıkları devrimci hareketler olan Şî'îlik ve Hâricîlik aracılığıyla en muhtaç *mevâlî* ve köleler, toplumsal isteklerini ifade etmekteydiler. 'Abbâsî hânedânının başa geçmesi, bu temâyülü daha büyütmüş ve Muhammed'in ümmetinin *mevâlî* kitlelerine yayılmasından, hânedan değişiminde 'Abbâsî Şî'a'sının oynadığı rolden ve 'Abbâsîlerin İslâm'ın özüne dönme isteklerinden dolayı bu temâyülün eleştirel yönü daha da yoğunlaşmıştı. *Mevâlî*nin aleyhine olan zorba Emevî yönetimi, Kur'ân'ın sürekli eleştirdiği *câhiliyye*nin İslâm'daki uzantısı olarak görülmekteydi. Şu'ûbî duygusunun bu yöneliminin, Arapların "alçaklıkları"nı konu alan literatür üzerindeki sonuçlarını aşağıda ele alacağız.

Özet olarak bu Şu'ûbî temâyülün İslâm'la ilişkisi olumluydu; burada İslâm'ın ilkelerine karşı İslâm-öncesi Arap 'asabiyye'si konmuştur.

2. *Arapların "alçaklıklarına"* (mesâlib) *ilişkin literatür*

İlk başta bu literatür, Şu'ûbî meselesinden bağımsızdı; Arapların ana kültürlerinin bir parçasıydı. İslâm'dan önce ve sonra Qays veya Mudar ve Rabî'a, Bekr ve Tağlib, Qureyş ve Ensâr, Hâşim ve 'Abd Şems (Emevîler) ve daha genel olarak Nizâr ve Qahtân veya Qays ve Yemen, şiddetli düşmanlıkların eşliğinde veya değil, şiirsel *mufâkharât*larda, hicivli cevaplarla atışmaktaydılar. *Mu'allaqât*, *Naqâ'id* hatta *Sîra* bile bundan bahsetmektedir. "Arapların alanı" olan şiirde her kabile, kendine ait görkemli bir sayfaya (*menâqıb*, *me'âsir*, *mefâkhir*, *fedâ'il*) ve muhâliflerinin büyük bir özenle muhâfaza ettikleri utanç verici bir vahşet (*mesâlib*, *ma'âyib*) sayfasına sahiptir. Birinci sayfada, kabilenin şeref verici olayları, unutul-

[11] Ebû Bekr'i ve özellikle de 'Umar'i eleştirmek için "Râfidîler" bunlara eşitlikçilik karşıtı davranışlar atfetmekte ve başlarına kakmaktadırlar; oysa onlara göre 'Alî, Araplarla *mevâlî* arasında ayrım gözetmiyordu, Ya'qûbî, *Târîkh*, II, 183; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, II, 171, 306. Câhız, ilk iki halîfeyi savunmuş ve "Râfidîlerin" rivâyetlerini yalanlamıştır, *'Usmâniyye*, 211, 212, 216-217 vd.

mayan günler, kahramanlarının ve ünlü insanlarının kahramanlıkları bulunmaktadır. İkincisinde soyunun eksiklikleri, yenilgileri, onur kırıcı adetleri, barbarlarla utanç verici ilişkileri ve insanlarının iğrenç olayları bulunmaktadır. Övünçleri gibi iğrenç olayları da, Arapların önyargılarına ve bazen de İslâm değerlerine göre tanımlanmıştır. Örneğin alçaklık olarak şunlar kabul edilmektedir: Cimrilik, cesâretsizlik, barışçılık, komşusunu veya müttefikini savunamamak, el işiyle uğraşmak –yani demirci (*qayn*) veya kuyumcu (*sâ'iğ*) veya denizci (*mallâh*) veya dokumacı (*hâ'ik*) veya berber (*haccâm*) veya kunduracı (*iskâf*), vs. olmak-, bir gözü kör veya topal veya herhangi bir fizikî eksikliğe sahip olmak, babası belli olmamak veya "bayraklı" bir anneye (=fâhişe) sahip olmak, bazı anaerkil âdetlere sahip olmak, -özellikle de ensest ilişkiler ki bunlar daha sonra İslâm tarafından yasaklanmıştır-, atalarının dininden başka bir dine sahip olan bir ataya sahip olmak, Yahudi veya Hristiyan ya da köle veya Arap olmayan bir anneye sahip olmak, barbar bir asla işaret eden fizikî bir özellik taşımak –örneğin gözlerin mavi, saçların kızıl, derinin "sarı" veya "kırmızı" veya "siyah" olması-, son olarak da kızını veya kız kardeşini Arap olmayan birine vermek; Araplığa yakışır bir Arap, bir barbarla (*'ilc*) kızını evlendirmez, bu barbar, Kisrâ'nın kendisi veya halîfenin en büyük vezîri bile olsa. Kısacası ne kadar Arap değerlerinden uzaklaşılırsa o kadar utançla yükleniliyordu ve o kadar alçak olunuyordu.[12]

II./VIII. asrın ikinci yarısında bir anlamda kültürel Şu'ûbî temayüllerine karşı Araplar, genel bir yeniden doğuş hareketi içinde Arap mirasını bir araya toplama girişimlerinde bulunmuşlardı; bu alanda otorite olan hadis derlemecileri, özellikle şiirlerden "övünç" kaynağı ve "alçaklık"ları derlemişlerdir; bunlar gerçek bir ilimin objesini teşkil etmişlerdir. Eski Arabistan'ın tarihinin devasa yeniden inşası yapılanması, genelinde mistikleştirilmiş olsa da, yine de bu teşebbüs,

12 Ek'teki "uygulamalı" örneklere bkz.

Arapların tarihini ve o dönemin gerilimlerini, genel olarak İslâm dönemine ve o anlarına göre belirlediği için etkisiz kalmıştır. Hâlâ canlı olan kabilevî *'asabiyye*, dinî *'asabiyye* ve toplumsal *'asabiyye*; aynı zamanda daha az olsa da *kelâm*ın etkisinde de kalmaktaydı.

Bu duyarlılıklar, *menâqıb* ve *mesâlib* hakkında eserler kaleme alan yazarlarda da fark edilebilir: Hişâm b. el-Kelbî (öl. 204/819), el-Heysem b. 'Adî (öl. 207/822) ve Ebû 'Ubeyde Ma'mar b. el-Musenna (öl. 209/824). Hişâm b. el-Kelbî, Şî'î temâyüllü Yemen Araplarındandı.[13] El-Heysem b. 'Adî, Tayy'ın Yemen Araplarından olduğunu söylemekteydi[14] ve Hâricî temâyüldendi.[15] Ebû 'Ubeyde Ma'mar b. el-Musenna (Qureyş'ten) Teym'in *mevlâ*sıydı[16] ve tanınmış bir Hâriciydi.[17]

Skandalların ilmi olan *mesâlib* literatürü, pek hoşa gitmiyordu. Üç yazar da iftiracılar olarak görülüyorlardı. Çağdaş-

---

13 Onun hakkında bkz. W. Atallâh, *E.I.*², IV, 516-517; İbn Rusta'nın *–A'lâq*, 215- ve Tusterî'nin *–Qâmûs*, V, 167- kullandıkları ona ait *Mesâlib* kitabı hakkında bkz. Ek s. 309.

14 Onun hakkında bkz. Ch. Pellat, *E.I.*², III, 338. Eserleri arasında üç *mesâlib* kitabı bulunmaktadır: Birincisi (Yemenîlerin ezeli düşmanları) Rabî'alara karşı kaleme alınmış, (Qureyş karşıtı) ikincisi de Qureyş'deki fâhişeler ve oğullarını (Ziyâd burada çamura sürüklenmiştir) işlemiştir, *Fihrist*, 112-113, sonuncusu da Belhâris b. Ka'b'a karşı yazılmıştır, bkz. dipnot 20. Ona ait ve bütün kabilelerin *mesâlib*leri hakkında kaleme alınmış uzun bir metin bilmekteyiz, bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 117-127. Temîmîler aleyhinde aktarılmış kötü niyetli bazı rivâyetlerle ilgili bkz. Ek, s. 432.

15 Câhız, *Beyân*, I, 347.

16 Onun hakkında bkz. H.A.R. Gibb, *E.I.*², I, 162-163. *Fihrist*'te -59- geçen eserleri arasında şunlar bulunmaktadır: *Kitâbu'l-Mesâlib* (Emevî karşıtı, bir çok yazar tarafından kullanılmıştır, bunlardan biri de İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 361, bkz. Ek'imiz, s. 443), *Kitâb Mesâlib Bâhile* (Khâlid el-Qasrî'nin ait olduğu kabile, Ebû 'Ubeyde tarafından zındıklıkla suçlanmıştır, bkz. yukarı s. 99), bir de *Kitâb ma'âsir el-'Arab* ve *Kitâb ma'âsir Ğatafân*. Ebû 'Ubeyde, el-Haccâc'ın kabilesi Saqîf'ten nefret ediyordu; bu kabileyi Kur'ân'da lânetlenmiş olan Semûd'a bağlıyordu, Câhız, *Beyân*, I, 188; aynı zamanda Ezdîlere, Hâricîlere karşı verdiği savaşla öne çıkan el-Muhalleb'e karşıydı, bkz. Ek'imiz, s. 443. Ebû 'Ubeyde, İbn Quteybe *–'Arab*, 346- tarafından Araplardan nefret etmekle suçlanmıştır; Arapları savunmak için İbn Quteybe, ona gönderme yapmaktan çekinmemiştir. Aslında Ebû 'Ubeyde'nin *Naqâ'id*ler üzerine yaptığı yorum ve *eyyâm el-'arab qalb el-İslâm* hakkındaki rivâyetleri –bunlar A.C. el-Bayyâtî tarafından yayınlanmıştır, Bağdâd, 1976-, Arap fobisi tutuma değil de Kûfe'li İbnu'l-Kelbî'ninkiyle tezat oluşturan bir "mu'tezilî" eleştirel yaklaşıma işaret etmektedir; bunları Ek'imizde karşılaştırdık.

17 Sufrî'ydi, Câhız, *Hayavân*, III, 402; Eş'arî, *Maqâlât*, 120; *Fihrist*, 59.

ları bu kişilerin bu tür rivâyetlere olan ilgilerini, Arap duyarlılığından ziyade bunların soy ağaçlarındaki bir bozukluktan veya onur kırıcı bir asla sahip olmalarından kaynaklanan aşağılık kompleksinden ileri geldiğini düşünmekteydiler. İlk *mesâlib* kitabının "Sümeyye'nin oğlu" Ziyâd tarafından kaleme alındığı söylenmektedir ki Mu'âviye'ye göre o, Ebû Süfyân'ın doğal oğludur. Arapların alaylarından kurtulmak ve böylesine kötü düşmanlarını susturmak için bunların *mesâlib*lerini toplamıştı.[18] Bu kitap, çağdaşlarının hicivlerine ve alaylarına[19] maruz kalan hatta sürekli küçük düşürülen sahte bir Arap olan el-Heysem b. 'Adî tarafından geliştirilmiştir. El-Heysem b. 'Adî, Belhâris sülâlesinin yani 'Abbâsîlerin âilesinden olan karısının âilesinin yoğun baskılarından dolayı karısından boşanmak durumunda kalmıştır. Öç almak için Belhârislerin *mesâlib*leri hakkında bir yergi eseri kaleme almıştır.[20] Ziyâd'ın eski kitabı, bir *dâ'î*'den daha beter olan Ebû 'Ubeyde –çünkü Yahudi asıllıydı yani bu ilmin değerler sisteminde en alt derece olan *lu'm*du- tarafından işlenmiştir. "Asillerin soyağacına kara çaldın, ama bize söyle bakalım, babanın soyağacı neydi?" diye ona sormuşlar; "Babam babasının kendisine Yahudi olduğunu bildirdiğini söyledi." diye cevap vermiştir.[21] Bu anekdot, böyle bir *nesebe* sahip olan Ebû 'Ubeyde'nin kendini her tür baskı altında kalmadığını anlatmak istiyor; aslının alçak olması onu her tür eleştiriden korumaktaydı.

Her ne olursa olsun, bu âlimlerin –İbnu'l-Kelbî, el-Hey-

---

18 İbn Quteybe, *'Arab*, 346; *'Ağânî*, XX, 77.

19 *A.g.e.*, XX, 77; el-Heysem'e karşı yazılmış hicvî şiirler çok sayıdadır: *'Iqd*, VI, 137; *Fihrist*, 112; Ebû Nuvâs, sürekli onunla alay ediyordu, *Dîvân*, Sûlî'nin derlemesi, B. Hadîsî, Bağdâd, 1980, 566, 588, 706.

20 Câhız, *Beyân*, II, 238.

21 *Fihrist*, 59; *Ağânî*, XX, 77; İbn Quteybe, *'Arab*, 346; zikrettiğimiz son yazar, Ebû 'Ubeyde'nin "utanç verici" aslına üstü kapalı bir gönderme yapmıştır. Goldziher, *Muham. Studien*, I, 203, Ebû 'Ubeyde'nin Yahudî aslıyla övündüğünü zannetmiştir, bu da tabii ki yanlıştır: bkz. ileri s. 416, Ebû 'Ubeyde, Ebân el-Lâhıqî'yi Yahûdî olmakla suçlamıştır; kötü Yahûdî hakkında bkz. yukarı, s. 191, 192, 196, 198.

sem b. 'Adî ve Ebû 'Ubeyde- imanları konusunda hiç kuşku duyulmamıştı.

Mesâlib literatürü, her tür Şu'ûbîler; Arap düşmanları;[22] ibâhî şâirler ve bazen de Emevîlere karşı 'Abbâsîler;[23] Şu'ûbîliğin, Arapların ihânet edip kılıçtan geçirdikleri Ehl-i Beyt'in düşmanlarına karşı oluşan dinî duyguyla karıştığı Şî'îler tarafından kullanılmaktaydı. Kökenleri ve sahip olduğu değer sisteminden dolayı *mesâlib* literatürü, genel olarak Arap olmayanların, gayri-müslimlerin ve özelde zındıkların ve Mazdeenlerin aleyhineydi. Bir Arap için en kötü *mesâlib*lik, mecûsî veya *zındîq* veya siyasal hakları olmayan yabancılar olmaktı. Üç yazarımız da, ek bölümünde göreceğimiz gibi, düşmanlarını -İslâm öncesi bazı Araplar, bazı Emevîler, bunların müttefik ve yardımcıları- *mecûs* veya *zındîq* veya *'İlc min ehli Fâris* olmakla suçlayacaklardı.

3. İbâhî şâirlerin Arap-karşıtı hicivleri

Bu çalışmanın son bölümünde ele alacağımız ibâhî şâirlere, Araplarla ve özellikle de Arap olarak bilinmek için kendilerine soyağaçları icat eden, bedevîleri taklit ederek cömertlik veya Arap geleneğindeki diğer özellikleri göstermeye çalışan *mevâli*yle alay etmek için onlarla ilgili hicivler yazdıklarından dolayı Şu'ûbî niteliği verilmekteydi.[24]

Arapların komik *hicâ'*sında ifâde edilen bu Şu'ûbîlik, et-

---

22 "Eş-Şu'ûbî" künyeli 'Allân b. Hasan adında birisi tarafından. Bu kişi muhtemelen, İranlı Şî'îlerdendi; Bermekî ve Tâhirîlerden gelmekteydi ve *Beytü'l-Hıkme*'de çalışmaktaydı. Soyağacı uzmanıydı ve genel olarak Arapların "iğrençlikleriyle" ilgili rivâyetleri derlemekteydi. Yalnızca haklarında *menâqıb* yazdığı Rabî'a ve Kinâneler onun fanatizminden zarar görmemişlerdi, *Fihrist*, 118-119. El-Me'mûn'un bir generali olan 'Abdullâh b. Tâhir'i asil bir Emevîyle karşı karşıya getiren ve duygulandırıcı bir şekilde biten Şu'ûbî tarzında bir şiir atışmasına katılmıştır, *Ağânî*, XII, 104-106. *Ağânî*'nin yazarı 'Allân'ı zındıklıkla suçlamıştır, XX, 77.

23 El-Mehdî, 'Abbâsî karşıtı Emevî bir yergiye cevap vermek için İbnu'l-Kelbî'ye başvurmuştur, Taberî, *Târîkh*, III[1], 528-529.

24 Bu hicivlerin birçok örneği, *'Iqd*, VI, 134, 135, 137'de verilmiştir; Câhız, bu "camdan Arapları" karikatürleştirmeyi sevmekteydi, *Hayavân*, VI, 367, 368 ve özellikle de *Bukhalâ'*. Bir de kitabımızın son bölümüne bkz.

nik duyarlılıkları temel almamaktaydı; bu daha çok toplumsal hatta denebilirse kentsel bir Şu'ûbîlikti. İbâhî şâirin, oturmuş toplumsal ve dinî değerlerin tersini savunduğunu daha ileride göreceğiz. Asâlet işareti olan Araplığın toplumsal öneminden dolayı ibâhî, Arapların geleneksel değerlerini ve ona göre gülünç olan gururunu alaya almaktadır. Epik şiirinde savaştaki kahramanlıklarını öven Arap şövalyesine ibâhî şâir, hoş ve şarap tanrısının parodisiyle cevap vermektedir: "Atımı getir, uzun zamandır ölümle karşılaşmadım" diyen birinci şövalyeye ikinci şövalye şöyle cevap verir: "Halkayı benden uzak tut... kılıcımı kır... kahrolası atımı öldür ve bırak beni içeyim...",[25] ve çölün ihtiyar şâiri için de "Bırak, zavallı terkedilmiş kamp yerlerini arasın, sen bana meyhanenin yolunu göster!"[26] Onun Şu'ûbîliği, onur ve asâletle alay eden *khalî*'ın veya *su'lûk*unkidir; ancak bu, vahşi ve aynı zamanda kendini beğenmiş çöl insanını küçümseyen kentlinin Şu'ûbîliğidir. İbâhî, şarapla ilgili şiirlerinde yasak şehvet hazlarından bahsettiğinde ve günaha iten hayat tarzını anlattığında, bu tür hicvin tartışılmaz üstâdı Ebû Nuvâs'ın söylediği gibi, ibâhîler kendilerini, o zavallı kertenkele yiyen ve süt içen Araplara değil de, lüksün, zerâfetin ve medeniyetin sembolü olan Kisrâ'ya benzetmektedirler.[27] Bu bağlamda sembol olan, Kisrâ'yı yüceltmek[28] ve Araplara kara çalmak –göreceğimiz gibi en büyük ibâhiyye üstadları Araptılar- değil de kentin kolay, lüks ve şehevî hayatını övmek; boş zorluklarla dolu, vahşî ve Arapların gururlarını elde ettikleri çöl hayatına karşı koymaktır. Geleneksel değerlere karşı ve dini hafife alan konumundan yola çıkılarak ibâhî, ona ilham veren İblîs'le, meyhanelerden sonra en çok uğrak yeri olan manastır-

---

25 Birinci şiir, el-Mu'tasım'ın bir Arap generali olan Ebû Dulaf'a aittir; parodi el-Fadl er-Raqâşî'ye aittir; bu iki bölüm İbnu'l-Mu'tezz tarafından nakledilmiştir, *Tabaqât*, 277.

26 Ebû Nuvâs'ın ünlü şiirinin ilk mısrasıdır.

27 Bu konuda bkz. A. Arâzî, "Abû Nuvâs fut-il Şu'ûbite?", *Arabica*, c. 26, 1 (1979), 1-61.

28 "Kisrâ" Araplar tarafından İran krallarına verilen isimdir; "Kisrâ"dan türetilen "Kisravî" sıfatı, Arapça'da "göz alıcı", "tumturaklı", "muhteşem" anlamına gelmektedir.

ların sahipleri olan Hıristiyanlarla, özgürlüğünü bulduğu meyhanelerin sahipleri ve şarap üreticileri ve çoğu zaman "Yahûdî" veya "Mazdeen"lerle bir görülmektedir.[29] Var olan dinî dogma ve ilkeler açısından kendisi gibi aynı durumda bulunan gayri-müslim çevrelerin zındığına benzetilmektedir. Nasıl ki zındıksa, aynı anlamda ve aynı nedenlerden dolayı Şu'ûbîdir de. Bu tür eğlendirici Şu'ûbîlik hâlâ vardır; ya devrimci olma iddiasıyla, ya komiklik olsun diye, ya da bu iki neden dolayı birçok çağdaş Arap şâiri, din ve "Araplar" –özellikle petrol sahibi Araplar- hakkında hiciv yazmaktadırlar.

4. Kültürel ve özellikle de İrancı Şu'ûbîlik

Şimdiye kadar Şu'ûbîliğin sadece olumsuz ve eleştirel yönlerini gördük. Zındıklıkla bağ kurulan gerçek anlamında Şu'ûbîlik, "Arap istilâcısı"ndan nefret eden ve ona kara çalan aynı zamanda ulusunun siyâsî, kültürel ve dinî geçmişini canlandırmak için çalışan İranlı *mevlâ*nınkidir. Bu Şu'ûbîlik, II./VIII. asırda ve III./IX. asrın başlarında kâtiplerin bir çoğunun beslediği eğlence eserleri, kralların tarihi, *ender*zler ve "Prenslerin aynaları" gibi eserleri ihtivâ eden Sasanî kültürel mirasının Arapça'ya çevrilmesiyle ifade bulmuştur. Üyelerinin kendilerini *benu'l-ahrâr* veya Arapların deyişiyle *Qureyşu'l-'acem* olarak gördüğü İran aristokrasisinin koruduğu kâtipler tarafından yürütülen bu hareket, eski kralların zaferlerini ve ululuklarını anlatmanın dışında Araplara karşı daha zararlı amaçlar da gütmüştür. Bu literatürün yeniden doğuşu, millî duyguyu canlı tutmuş ve eski İran dinlerinin yeniden canlanmasına neden olmuştur. II./VIII. asırda yaygın olan zındıklığın, Arap edebiyatına ve İslâm'a karşı çıkan bu yeniden canlanmanın yönlerinden biri olup olmadığını varsayabilir miyiz? Bu varsayım gözönünde tutulduğunda için-

[29] Ebû Nuvâs'ın şiirinde bu temayla ilgili olarak bkz. J. Bencheikh, "Poésies bachiques d'Ebû Nuvâs. Themes et personnages", *BEO*, c. 18, (1963-64), 7-84.

de sarayda etkili olan çevrelere karşıt olan bu iki akımı bağdaştırma yanlışı çokça yapılmıştır. Doğal olarak insanın aklına Bermekîler ve biri Araplar diğeri de İranlılar tarafından desteklenen er-Reşîd'in iki oğlu el-Emîn ve el-Me'mûn arasındaki çatışma geliyor. Bu bağlamda, zındıklıkla suçlanan kâtiplerin mânevî üstâdı, Sasanî edebiyatını Arapça'ya tercüme eden en büyük mütercim olan İbnu'l-Muqaffa'nın adı; zındıklıkla suçlanan ve Bermekîler için İbnu'l-Muqaffa'nın tercüme ettiği eserlerin birçoğunu şiirleştiren Ebân el-Lâhıqî'nin adı; son olarak el-Me'mûn döneminde *Beytu'l-Hikme*'nin yöneticisi Sehl b. Hârun'un adı geçmektedir.

Bununla beraber İrancı siyâsî bir Şu'ûbîlikten bahsetmek yanlış olur. Bir yandan *mevâlî* için kullanılan "Şu'ûbîler" kelimesini, Muhammiralar ve İslâm ümmetinin dışında bulunan ve başkaldırı dönemlerinde toprakları "dâru'l-harb" olarak kabul edilen Bâbek taraftarları için kullanmamız mümkün değildir. Diğer yandan Ebû Müslim'in, Bermekîlerin ve Türk el-Afşîn'in "komplo"larıyla ilgili rivâyetlere güvenmemiz de imkansızdır. Başkaldıran İranlı köylülere yardım etmekten veya Sasanî imparatorluğunu tekrar canlandırmaya çalışmaktan veya sahte Müslümanlar olmaktan uzak bu insanlar, Araplıkla veya İranlılıkla hiçbir alâkası olmayan meselelerden dolayı gözden düşmeden önce, 'Abbâsî devletinin sâdık hizmetkârlarıydılar. Son olarak İran aristokrasisi, erke bağlıydı; Araplara kara çalan ve "babaları" Kisrâ ile övünen Şu'ûbîleri koruyan bu aristokrat sınıftı. Aslında Şu'ûbîliğe indirgenebilir olan bu literatür, millî veya siyasî veya kültürel değil de bu akımın taraftarlarının ve onları koruyanların özgürlüğünü hak olarak istemekteydi. II./VIII. asırda İrancı Şu'ûbîlik olarak algılanan şey, aslında orduda ve idarede İrânî unsurun ve günlük dil dahil hayatın birçok yönüne nüfûz eden, kültürel olduğu kadar maddî olan Sasanî mirasının belirgin olmasıydı.

Fakat İslâm ümmetinin, birbirine düşman ve her birinin geçmişine ve millî kültürüne yani kendi geleneklerine bağlı

bir topluluk olduğunu düşünmemeliyiz. Bu topluluk, Araplardan, İranlılardan, Aramîlerden, Hindlilerden ve Yunanlılardan aldığı her şeye kendi kimliğini empoze eden tek bir entiteydi. Eskilerle ilgili vakanüvis literatür bunu kanıtlamaktadır: II./VIII. asırdan itibaren, *tevhîd* imgesi altında, İslâmlaşmış halkların ve onların ötesinde bütün insanlığın medeniyet ve dinler tarihinin bir temsili oluşturulmuştur. Kur'ân'dan ilham alınan, tek ve aynı soyağacını temel alan bu temsilde *tevhîd*, –yani Muhammed tarafından kurulmamış; bunun tersine insanın fıtratında yaratılışından itibaren var olan; Âdem ile başlayan, kralların, bilgelerin ve eskilerin medeniyetçi kahramanlarının da dahil bulundukları yüz yirmi dört bin peygamber tarafından bütün çağlarda bütün halklarda tekrar oluşturulan bir tarih ötesi İslâm- işte bu *tevhîd*, Müslümanların kendilerini meşrû mirasçıları olarak gördükleri, düşünen ve medenî insanlığa yayılmıştı.[30] İran'ın geçmişi de, bu kutsal tarihe dahil edilmişti. Mitsel İran kralları, Âdem, İdrîs, Nûh gibi eski peygamberlere benzetilmişti.[31] Mânevî akrabalığı tabiî akrabalığa bağlayarak Arapları –veya en azından Nizârîleri- İbrâhîm'e bağlayan Kur'ân misali, sonraki İslâm da, İranlıları aynı atalara bağlamışlardır: Emevîlerden itibaren İranlıların "Nübüvveti ve Kitâb"ı bildikleri, İbrâhîm ile Sâra'nın soyundan geldikleri,[32] el-Khalîl'e vahyedilen sayfalara sahip oldukları[33] ve İsmâ'îl'in kuyularının etrafında mırıldanarak bu kuyulara Zemzem adını verdikleri[34] düşünülmüştür. Mutfaktan yönetim sanatına kadar

30 Örneğin Mes'ûdî'yi okumak bu konuda aydınlatıcıdır.

31 Eski İranlılarla ilgili *Murûc*'un bölümlerine bkz., I, 106-128.

32 Bu bilgiyi *Dîvân*'ında veren Cerîr'dir, I, 472-474; birçok soyağacı âlimi bunu kullanacaktır, Mes'ûdî, *Murûc*, I, 279-281; İbn Nubâte, *Sarh*; 55. Hacer'in oğluna karşı Şu'ûbî şâir, kendi annesinin –"güzel Sara"- hür olmasıyla övünür, Mes'ûdî, *Murûc*, I, 282. Türkler de İbrâhîm peygamberle bağdaştırılmışlardır, Câhız, *Kitâb menâqıb et-Türk, Resâ'il*'de (Hârûn), I, 75.

33 Şehristânî, *Religions*, I, 589, 629-630; yazar muhtemelen, Mecûsîleri ehli kitap olarak kabul eden Şâfi'î rivâyete gönderme yapmaktadır.

34 Mes'ûdî, *Murûc*, I, 279-281.

İran mirası, Araplara eski kralların yüceliğini göstermek için değil de pratik nedenlerden dolayı Arapça'ya tercüme edilmiştir. Buradaki "tercüme" kelimesi, kindar ve nostaljik Şu'ûbîler için Arapça'ya aktarılmış anlamını taşımamaktadır; burada bu kelimeyle kast edilen aslında İran birikiminin, klasik Arap-İslâm medeniyeti olan bu büyük sentezin bir unsuru olmak için ve dürüst Müslüman *edîb*in ve özellikle de devlet adamının kültürünün bir parçasını oluşturmak için yeniden icat edilmesidir.

Aristo ve Yunan filozofları; eski *Enbât*ların birçok kralı ve bilgesi; Yemenli Şu'ûbîler tarafından hayata döndürülen Yemen Tubba'ları gibi; Arameen Şu'ûbîlerin icat ettikleri çok ünlü Hûşenk ve İran bilgeleri ve kralları, yine Şu'ûbî olan Arap savunucuları tarafından canlandırılan Arabistan'ın ihtiyar bilgeleri, eski peygamberlerle eşleştirilen veya yakınlık kurulan ve bu farklı mirasların arasında bir denge kurmak amacıyla bütün bu kahramanlar, düzgün Arap-İslam dilinde Allah adına kendini ifade eden mükemmel *muvahhid*ler olarak sunulmuşlardı. Bunlar çoğu zaman, İslam topraklarında baştan sona uydurulmuş ve III./IX. asrın sonundan itibaren kurucularının bütün dinleri, medeniyetleri ve ulusları birleştirmeyi arzulayan İsmâ'îlî ideolojinin vücut verdiği aynı Sâbiî dinine sahiptiler.[35]

Kısacası bütün bu kültürel Şu'ûbî temayüller, bir sentez halinde İslâm'ın bünyesinde yer almaktaydı.

İran veya İran-Hint veya icat edilip eski İranlılara atfedilen literatür, daha çok kâtiplerin merak alanlarıydı. Kâtipler, Câhız'ın belirttiği gibi özellikle İbnu'l-Muqaffa' tarafından tercüme edilen ve prenslerin aynalarından, hüner ve pratik hikmet el kitaplarından -*Buzurcmihr'in vecizeleri, Erdeşîr'in vasiyeti, 'Abdu'l-Hamîd'in mektupları, İbnu'l-Muqaffa'nın Edeb*'i, *Kitâbu Mazdek* ve *Kelîle ve Dimne*- oluşan bu literatüre

[35] Eskilere atfedilen bu Sâbiî diniyle ilgili bir inceleme hazırlıyoruz. Tubba'lar hakkında bkz. Ek'imiz s. 444.

ilgi duymaktaydılar.[36] Onlar bu literatürü Arap özellikleriyle karşı karşıya getirmemekteydiler; *belâğat*ın modeli olan esnek, düşünülmüş, ince ince işlenmiş, eskimiş ve nâdir kelimelerden kaçınarak "modern" Arap nesrini yaratan onlardı; ulusal olmaktan öte meslekî olan bu kültür, onların hayatlarına ve çıkarlarına tekabül etmekteydi; mesleklerinin icrâsında (*tedbîru'l-mülk*) ve son derece zor olan efendileriyle ilişkilerinde davranış referansları sunmaktaydı. Hâlâ canlı olan ve hâlâ nefret edilen bu resmî kâtiplerin sınıfına âit üyelerin *Sîra*'sını okuduğumuzda sanki *Kelîle ve Dimne*'yi okuyoruz: Entrikalar, demagojiler, siniklikler, ahlâksızlıklar ve ölüm cezaları. II./VIII. asırda bu insanların çok kötü ahlâkî ve dinî ünleri vardı. O dönemde moda olan ibâhîlik, onların sınıfında çok yaygındı. Dinî eğitimi önemsemeyen aldırmaz tavırlar sergilemekteydiler, diye gözlemler Câhız.[37] Bazı kâtipler, ünlü ibâhîlerdi ve zındıklıkla suçlanmaktaydılar. Aynı zamanda kültürel açıdan eksik olmaları başa kakılıyordu. Zaten profan ve verimsiz olan *edeb*leri –ki III./IX. asırda modası geçmiş bir *edeb*di- çok daha verimli olan Yeni-Arap (neo-arabe) ve Yunan-Aramî (greco-arameen) akımlar tarafından alabora edilmişti. Kâtiplerde, hatta ibâhîlerde de, etnik-dinî olarak değil de etik-kültürel anlamda bir Şu'ûbîlikten bahsedebiliriz; daha önce üzerinde durulduğu gibi bu bir sınıf veya kast Şu'ûbîliğiydi.[38]

İbnu'l-Muqaffa' ve Ebân el-Lâhıqî bu kesimin birer temsilcileriydi; İbnu'l-Muqaffa' çok yetenekli bir insandı. Sehl b. Hârûn'a gelince,[39] onu bu bağlamda zikretmek haksızlık

---

36 Câhız, *Zemm*, 42-43.

37 *A.g.e.*, 42-43.

38 H.A.R., Gibb, "The Social Significance of the Shu'ubiya", *Studia Or. Pedersen*'de, Copenhague, s.d., s. 105-114, *Dirâsât fî hadârat el-İslâm*, Beyrut, 2. Baskı, 1974, s. 82-96, eserde tercümesi bulunmaktadır.

39 Sehl b. Hârûn hakkında bkz. Câhız, *Beyân*, I, 52, 238-239; *Fihrist*, 133-134; Yâqût, *İrşâd*, IV, 258-259; M. Kürd 'Alî, *Ümerâ'*, I, 159-190; H.J. Kramers'in makalesi, *E.I.*[1], IV, 64-65, geçerliliğini yitirmiştir; son olarak M. el-Kelbî, *Sehl b. Hârûn*, Tunus, 1980.

olur. Eserlerinden geriye kalana[40] bakılırsa ve ne kadar dostu Câhız onun hakkında olumlu hatta hayranlığını belirttiği yargılarda bulunsa da[41], İslâm'ın Buzurcmihr'i olarak bilinen Sehl b. Hârûn kendi döneminin yetkin Arap-Müslüman *edîb*i olarak görünmektedir. Onun için Arap düşmanı (Arabophobe) denilmekte[42] ve Goldziher onu "döneminin en ateşli Şu'ûbîsi" olarak tanımlamaktadır.[43] Aslında bu son derece yanlıştır.[44] Sehl, Arap mirasından yola çıkarak Sasanî literatüre karşı yine Sasanî literatürü tarzında bir literatür oluşturmaya çalışmıştır. Hint masallarının ünlü derlemesi olan *Kelîle ve Dimne*'nin *mu'âradalarıyla* ünlüdür; fakat eserinde Arap efsâneleri ve özdeyişleri yer alır.[45] Bu da okurlarına, İbnu'l-Muqaffa'nın da Sehl gibi Arap kültürel mirasından esinlenerek *Kelîle ve Dimne*'nin asıl yazarı olduğunu düşündürmüştür.[46]

Sehl takvalı bir Müslümandı. İnançları hiçbir zaman kuşku uyandırmamıştır. *Beytu'l-Hikme*'nin yöneticisi olarak, gizlice El-Me'mûn'a ilimlerin yaygınlaşmasını yasaklamasını öğütlemiştir. "İyi bir Müslüman, zaman zaman bazı helallerden kaçınması gerektiği gibi belki bazı ilimlerden de habersiz olmalıdır." demiştir Halîfe'ye. Mu'tezilî *tevhîd*le işlenmiş olan Halîfe, bu isteğin anlamsız olduğunu gösterdikten sonra bunu reddetmiştir.[47]

---

40 *Fihrist*'in -133-134- listesi, 13 başlık ihtiva etmektedir; M. el-Ka'bî'nin yayınladığı *Kitâbu'n-namir ve es-sa'leb*, Tunus, 1980. Ekonominin bir apolojisi ve çok sayıda şiir bölümleri ve şiirsel sözler, Câhız tarafından aktarılmıştır, *Bukhalâ'*, 7-12, 166; *Beyân*, I, 58, 77, 89-91, 197, 238-239, 332-333; II, 39, 43, 71, 104, 195, 196; III, 352 ve İbn Nubâte, *Sarh*, 246.

41 Câhız, *Beyân*, I, 52, 89-91, 238-239.

42 *Fihrist*'e göre, 133.

43 *Muham. Studien*, I, 161.

44 Kendi ifadesine göre; Câhız, *Beyân*, I, 238-239, 332-333, *Fihrist*, 13; Sehl, Arapça seven birisi olarak görünmektedir.

45 Bunlar iki kitaptır: *Kitâbu'n-namir ve es-sa'leb* ve *Kitâb se'la ve 'afra* (kayıp).

46 Câhız, genel olarak mütercimlerden kuşku duymuştur, *Beyân*, III, 29 ve 'Abdu'l-Cabbâr da, özellikle İbnu'l-Muqaffa'dan kuşkulanmıştır, *Tesbît*, 71-72.

47 Câhız, *Beyân*, III, 373-374.

Sehl, *Bukhalâ'*da ekonomiyi öğütleyen birisi olarak görünmektedir.[48] Bunun Arapların geleneksel değerlerini yerme şekli olduğu düşünüldü.[49] Sehl'in yetiştiği Basra gibi bir kentte Şu'ûbîlikten dolayı ekonomi öğütlenmiyordu; bunun asıl nedeni, ekonominin, çölünkinden çok farklı olan bu kentin değerlerinden birini oluşturmasıydı. Bir dostuna hediye edilen bir dişi deve değil de zavallı bir tavuk; büyük Ebu'l-Huzeyl'i döneminin Hatem'i olduğuna inandırmıştı.[50] *Mevâlî* ve yerleşik hayata geçen Araplardan oluşan, aynı zamanda da Tanrı'ya bile kendi yasa anlayışlarını empoze eden herkesin çekindiği diyalektikçiler olan Basra'nın cimri Arap burjuvaları ve *mevâlî*, cömertliği öven Arap geleneklerini bin bir *e'ûzü billah*'larla reddetmekten başka bir şey yapamazlardı. "Bu rüzgârdan başka bir şey değildir" diyorlardı. Hiçbir şeye karşılık zorlukla kazandıklarımızı mı vereceğiz? İşte onlar için gerçek "alçaklık" buydu. Çok takvalı olan *mescidiyyûn*, Kur'ân âyetleriyle, Peygamber'in hadisleriyle, *selef*in ifadeleriyle destekleyerek cömertliğin sadece bir delilik değil aynı zamanda bir küfür olduğunu savunmaktaydılar.[51] Arap el-Kindî ve el-Esma'î gibi Sehl de bunlardandı.

Kentlilerle bedevîler arasındaki bu tartışmayı bir kenara bırakalım ve biz İran mirasıyla gayri-müslim dinî çevrelerin zındıklığı arasındaki ilişkiyi inceleyelim. Bu mirasın İslâm'da eski İran dinlerinin –ki Manicilik zındıklığın esas dini olarak kabul edilmekteydi- yeniden canlanmasına yaradığını varsayarsak, tarihî olayların yalanladığı bir varsayımı temel almış oluruz: III./IX. asırda hemen hemen bağımsızlığına kavuşmuş sayılan İran'ın kültürel hatta siyasî yeniden doğuşuna bu eski dinlere dönüş tekabül etmemektedir. Bu varsayımın temelinde yatan yanlış, ilk önce Sasanî mirasını

48 A.y., *Bukhalâ'*, 7-12, 33, 118, 141.
49 Goldziher de buna inanmış görünmektedir, *Muh. Studien*, I, 161.
50 Bu tarihî tavuk hakkındaki hikâye için bkz. Câhız, *Bukhalâ'*, 123.
51 *A.g.e.*, 24; bunlar Mu'tezilî idi.

Arap-İslâm kültürüne yabancı kalmış olarak görmek, sonra Mazdeizm ile Maniheizmi karıştırmak ve son olarak da Mani'nin dininin İran dini olarak algılandığını sanmaktır.

Resmî olarak kabul edilmiş ve hiçbir sûrette zındıklığa dahil edilmeyen Mazdeizmin İslâm topraklarındaki kaderini daha önce görmüştük. Yok olmadan önce Mazdeizm, III./IX. asırda kapalı bir dilde, bir çeşit teolojik bir canlanma yaşamıştır; ancak bu canlanmanın temelinde, bazen septisizm havası verilmiş veya İslâmî bir anlamda yeniden şekillendirilmiş –hatta bazen Zerdüşt bile İslâmî bir vurguyla konuşmaktadır- profan Sasanî yazıların yayılması değil de İslâm teolojisinin etkisi yatmaktadır.

İnananlarının *zındîq* olarak algılandıkları dinlerin, İrânîden ziyade Nebâtî olan ve Mazdeizmden ziyade Hristiyanlığa yakın olan tek bir âilenin dalları olarak görüldüklerini daha önce söylemiştik. Müslüman yazarlar, Manicilerin ilginç bir şekilde ne bir devlete ne bir vatana sahip olduklarını ve bir "ulus" oluşturmadıklarını gözlemlemişlerdi.[52]

İslâm topraklarında Maniheizm, İrancılığa karşı özel bir sempati göstermemiştir ve ulusal duyarlılıklarından yararlanmaya çalışmamıştır. Mânevî ve "ilmî" literatürünün Fars krallarının hikâyeleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Sasanî erkinin yıkılmasının, bazı İranlılarda bir umutsuzluk havası yaratması ve Hristiyanlar gibi Manicilerin de bu havanın neticelerinden yararlanmaları mümkündür. Fakat bu ulusal duygunun aleyhine gerçekleşmiş olmalıdır. Ulusunun anısına –ki bu Araplaşmış bir anıdır- sâdık olan İranlı birinin, neden bu sadakati, kabul görmüş atalarının dinini terk edip Manicilerin sapkın mezhebine girmekle göstermiş olmasını anlamak mümkün değildir; özellikle de Maniciler, Ctesiphon'un tahttan düşüşünden çok da mutsuz görünmüyorlar-

52 İbn Hazm, *Fisal*, III, 73; Câhız, *Tarbî'*, 77; Câhız'a göre Uygur İmparatorluğu'nun (Toguzguz) Maniciliğe girmesi bu imparatorluğun zayıflamasına hatta çökmesine neden olmuştur.

dı ve Kisrâ erkini tekrar oluşturmayı da hayal etmiyorlardı. Bilgili, evrensel (ekümenik) ve karamsar Maniheizm başkaldırıları dindirecek olan din değildi. Ne başkaldırmış İranlı köylüler, ne itiraz eden ve zora düşen *mevâlî* bu dini kabul etmişlerdi. Hatta Müslümanların efsâneleri bile Şu'ûbîleri Manicilik "komploları" kurmakla suçlamıyordu.

İrânî geleneğe gelince o Maniheizme karşıydı. Mazdeenler, İslâm topraklarında, Manicilere saldırmaya devam etmekteydiler.[53] Öyle görünüyor ki ateş klerjesi (ruhban sınıfı), Mani'ye inananlara yapılan baskılara o kadar da yabancı değildi.[54] Ancak şu açıktır ki Sasanî kültürel mirası, zındıklara, özel olarak Manicilere ve genel olarak da mezhep sapkınlıklarına karşıydı. İbnu'l-Muqaffa'nın öğütleri ve siyasî düşüncesi bunu göstermektedir.[55] *"Zındîq"* kelimesinin etimolojisi ve Sasanî ve 'Abbâsî döneminde Manicilerin uğradıkları baskılar da buna işaret etmektedir. İrancı Şu'ûbîliğin en parlak dönemi olan II./VIII. asrın ikinci yarısında, zındıkların sistematik kıyımını düzenleyen, İrânî unsurunun egemen olduğu 'Abbâsî devleti olmuştur. Birçok açıdan 'Abbâsîler Sasanîlerin mirasçılarıydı; Maniciler açısından ise Sasanîlerin takipçileriydiler.

Bir de fazla dikkate alınmayan bir olay daha var: Bütün temâyüller dahil zındıklıkla suçlanan ve zındıklık suçunu işlemiş olarak kabul edilmiş kişilerin listesine baktığımızda, bu kişilerin çoğunlukla İranlı olmaktan çok uzak olduklarını fark ederiz. Arapların sayısı çok fazladır, Aramîlerle birlikte büyük çoğunluğu oluşturmaktadırlar. Velîd b. Yezîd, Khâlid el-Qasrî, 'Abdu's-Samed b. 'Abdu'l-A'lâ ve kardeşi, 'Abdullâh b. Mu'âviye, dostu ve 'Abbâsî kuzeni, polis reisi, aynı zamanda nedîmi Mutî' b. İyâs, Vâlibe b. el-Hubâb, Yahyâ b. Ziyâd, Âdem b. 'Abdu'l-'Azîz, Zâ'ide b. Ma'n, Ravh b. Hâ-

53 Maniciliğe ayrılmış bir bölümün bulunduğu *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle: Şkand-Gumânik-Viçâr*, Fransızca tercüme ve yorumlu baskı, J. De Menasce Fribourg, 1945, s. 253-261 ve yayıncının gözlemleri, 226-251.

54 Sadighi, *Mouvements*, 88.

55 Bkz. kitabımız s. 257, 267.

tim'in oğlu, iki Hâşimîler, ünlü İbn Ebi'l-'Avcâ', bütün bu kişiler, tabiri caizse "birinci sınıf" Araplardı. El-Mehdî'nin vezîrinin oğlu, Tiberyalı bir Suriyeliydi; Süleymân b. Mücâlid Ürdün asıllı bir Suriyeli, Tayfûr'un oğlu İfrikiya asıllıydı; Yûnus b. Farva, Yezdân b. Bâzân, Ğassân er-Ruhâvî (Edesse'li), Ebû Şâkir ve yeğeni, büyük bir olasılıkla İshâq b. Tâlût ve Nu'mân b. el-Munzir *Enbât*tılar. Sayıları on ikiden az olan ve bazıları da Şu'ûbî olmayan İranlı *mevâlî*, bu listede sayıları en az olanlardır. Özet olarak İrancılıkla zındıklık arasındaki ilişkiler olumsuzdur.

5. Mufâkharât *(övünme) literatürü*

Arap muhâlifi veya savunucusu bu Şu'ûbîler arasında yaygın olan şiir veya nesir şeklindeki hicivlerin üzerinde daha fazla durmamıza gerek yoktur. Din bunlar arasında olumlu bir norm oluşturmaktadır. Araplara karşı olanların cephesinde dinî açıdan olduğu gibi tarihî açıdan da Arapların üstünlüklerinin temelsiz olduğu savunulmaktadır. Dinî açıdan daha önce zikrettiğimiz âyete ve "Takvanın dışında Arap, Arap olmayana üstün değildir." (*lâ fadla li-'arabî 'alâ a'cemî illâ bi't-taqvâ*) şeklindeki ünlü hadise uygun olarak din sadece mânevî ve bireysel bir üstünlük tanımaktadır. Diğer yandan Araplar, bir dönem, başka halkların daha önceden yaşadıkları İslâm'a girmişlerdir. Zaten Araplara sadece dört peygamber gelmiştir: Hûd, Sâlih, Şu'ayb ve Muhammed; sayıları çok çok fazla olan diğer peygamberler ise Arap değildiler. Tarihî açıdan Arapların geçmişleri diğer halklarınkiyle –İranlılar, Hindliler, *Enbât* (Keldânîler), *Aqbât* (Mısırlılar) ve *Rûm*lar (Yunanlılar ve Romalılar)- karşılaştırılamaz bile. Araplar, çökmüş mânevî ve toplumsal koşullarda ve çöllerinde yabani halde yaşarken, diğer halklar medeniyetler kurmuş, güçlü erkler oluşturmuşlardı; ilimlerle uğraşıyor ve kentlerle saraylar inşa ediyorlardı, vs.[56]

[56] Bu polemik literatürle ilgili bazı bölümler için bkz.: Câhız, *Beyân*, I, 383; III, 5, 12, 14-19, 29-30, 60-61, 89-90; *Hayavân*, V, 442; VI, 220; *Bukhalâ'*, 129; *B. Ümeyye*, 292-300; *'Usmâniyye*, 211, 218-221; İbn Quteybe, *'Arab*, 344-377; Mubarrad, *Kâmil*, III,

III. Sonuç

Sonuç olarak Şu'ûbîliğin ve zındıklığın, istilâcı Arap ve onun getirdiği dinin karşısında yenik düşmüş İranlının tepkisi olduğuna inananlar, masallara inanıyorlar demektir. Hangi yenik düşmüş İranlı ve hangi istilâcı Arap? Kuşkusuz Araplar birçok kralın birçok sarayını yerle bir etmişlerdi, fakat bunu Medîne Câmii'ni genişletmek için yapmışlardı. İslâm'ı özümsenir hale getiren ve yayan gerçek fâtihler, aslında savaşçılar değil de *mevâlî* veya tüccarlardı. Bu bilinen ve kabul edilmiş bir olaydır: II./VIII. asrın ortasından itibaren İslâm (erk, halk ve kültür), *mevâlî*nin dini haline gelmişti; klasik Arap-İslâm medeniyeti, genel olarak *mevâlî* medeniyetiydi. Bedevîlerin kendilerini yabancı hissettikleri ve *mevâlî*nin bütün erke –hatta gerçek Arabı sahte Araptan, gerçek Müslüman'ı sahte Müslüman'dan, doğru Arapça'yı yanlış Arapça'dan ayırma erkine- sahip oldukları kentte hangi Arap istilâcısına karşı *mevâlî*nin tepki vermeleri gerekiyordu? Burada Arap olmayanların, Araplardan daha çok İslâm'a sadık olduklarını demek istemiyoruz; ama şu bir gerçektir ki bunlar İslâm'a çok daha fazla hizmet etmişlerdir; genel olarak gayri-müslimlere ve özel olarak zındıklara karşı Araplar, *mevâlî*ye göre çok daha toleranslıydılar.

Şu'ûbî gerilim, İslâm-karşıtı bir davranışa delâlet etmemektedir; hatta bazı durumlarda dinî duyguyla bile karışmaktadır; ama birçok durumda kentin çöle karşı gösterdiği tepkiye işaret etmektedir; aslında bu tepki Kur'ân'ın Medenî âyetlerinde de hissedilmektedir. Genel olarak Şu'ûbîlik, İslâm'ın (etnik anlamda) Araplaşmasından arınmasının sonucudur ve bu da Muhammed'e vahyedilen ve evrensel olan mesajın sahihliğini gösteren bir başka kanıttır.

1185; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 170-172; *Ağânî*, IV, 114; VI, 224; XIV, 51, 135; *'Iqd*, III, 403-417. Genel olarak bu literatürle ilgili olarak bkz.: M.N. Hicâb, *Mezâhir eş-şu'ûbiyye fi'l-edeb el-'arabî hattâ nihâyet el-qarn es-sâlis el-hicrî*, Kahire, 1381/1961.

ALTINCI BÖLÜM

MEZHEP SAPKINI SİMALAR-I

Ca'd b. Dirhem

Ca'd b. Dirhem Fihrist'in yazarının derlediği zındıklar (kripto-maniciler) listesinde yer almaktadır;[1] bu da Massignon'u (ve onun gibi birçoğunu), Ca'd'ın İslâm'da zındıklıkla suçlanan ilk kişi olduğunu ve bu suçlamanın Arapça'da *zındîq* kelimesinin ortaya çıkmasına neden olduğunu düşündürmüştür.[2] Aslında burada söz konusu olan gerçek, olayları anlatan kaynakların yanlış yorumlanmasıdır.

Ca'd b. Dirhem hakkında verilen biyografik veriler çok az sayıdadır. Anladığımız kadarıyla Şam'da oturan, Khurâsân asıllı Emevî *mevlâ*sıydı.[3] Lala özelliğinden dolayı doğudaki son Emevî halîfesi olacak olan (70/689'da doğan, 127/745'den 132/750'ye kadar halîfe olan) Mervân b. Muhammed'e bağlanmıştır.[4] 120/738 tarihinde halîfe Hişâm b. 'Abdu'l-Melik'in emri üzerine, uzun zaman hapis yatmış olan Ca'd, büyük bir olasılık Vâsıt'ta, Irak vâlisi Khâlid b. el-

[1] *Fihrist*, 401.
[2] "Zındîk" makalesi, *E.I.*[1], IV, 1298.
[3] İbn Kesîr, *A.g.e.*, IX, 350; İbn Nubâte, *Sarh*, 293.
[4] *Fihrist*, 401.

Qasrî tarafından ölüm cezasına çarptırılmıştır.[5]

Mu'tezile literatürü Ca'd konusunda sessiz kalmaktadır. III./IX. asrın ortalarındaki Sünnî gelenekçiler, ölmesine neden olan öğretisi hakkında bilgi vermektedir. Bu öğretinin iki tezi vardı: Biri Kur'ân'ın yaratılmış olması ve diğeri de "sıfatlar"ın inkârı. Dârimî'ye göre Ca'd, Kur'ân hakkındaki görüşlerini Basra'da yayarken Cehm b. Safvân da aynı görüşü Khurâsân'da savunmaktaydı.[6] Buhârî'ye göre Cehm, Ca'd ile karşılaşmış ve onun öğrencisi olmuştu.[7] Daha sonra ortaya çıkan bir rivâyete göre Ca'd, Kur'ân hakkındaki düşüncelerini ilk kez Şam'da yaymıştı; orada ihbar edildiğinde Kûfe'ye gelmiş ve Cehm'e öğretisini aktarmıştı; daha önce de belirttiğimiz gibi rivâyetler bu öğretiye Yahûdî bir temel atfetmektedir.[8] Diğer tezle ilgili olarak, "aklı uyandırıyor" diyerek çok yıkanma alışkanlığı olan –bu da onun *mütekellim* olduğunu göstermektedir- Ca'd'ın, kendisinin kabul etmediği Allah'ın eli, gözü, rûhu ve işitmesi şeklindeki konular hakkında Vehb b. Münebbih ile ve Kûfe'de Meymûn b. Mihrân ile tartışmaları olmuştur.[9] Khâlid el-Qasrî, Ca'd'ın "Allah'ın Mûsâ'yla konuşmadığını ve İbrâhîm'i dost olarak kabul etmediğini öne sürdüğü" için ölüm cezasına çarptırıldığını açıklamıştır.[10] Daha geç bir dönemde Bağdâdî bu iki teze bir üçüncüsünü eklemiştir: Kader'in inkârı.[11] Özet olarak Ca'd b. Dirhem gelenekçilere göre bir "Cehmî" *mütekellim*di.

O dönemde bu öğretinin adı Ca'd'dı. Emevî döneminin

---

5 Bkz. dipnot 10.

6 Dârimî, *Marîsî*, 466.

7 Buhârî, *Khalq*, 118.

8 İbn Kesîr, *A.g.e.*, IX, 350.

9 *A.g.e.*, IX, 350.

10 Buhârî, *Khalq*, 118; Dârimî, *Cehm.*, 258; Buhârî'nin ve Dârimî'nin aktardığı bu aynı rivâyete başvuran *Fihrist*'in yazarı –401- Ca'd'ın Cehmî öğretilerini es geçmiştir. Ca'd'ın ölüm tarihiyle ilgili olarak Massignon, *E.I.*[1], IV, 1298, ve Vajda, "İbn Dirham", *a.g.e.*[2], III, 770-771, 125/743 ile 126/744 tarihlerini vermişlerdir; bu tarihler doğrudur. Bu tarihlerde Khâlid el-Qasrî, Irak valisi değildi, çünkü 119/738'de görevinden alınmıştı.

11 Bağdâdî, *Farq*, 14.

sonunda dinî bir sapmaya işaret etmekteydi; 'Abbâsîler de bu sapmayı, Ca'd'ın II. Mervân'ın lalası olması dolayısıyla II. Mervân'a karşı kullanacaklardı. 'Abbâsî zaferinden hemen sonra hatta biraz önce de olabilir, "eşek" diye adlandırılan Mervân, kötüleyici anlamda "Ca'dî" olarak adlandırılmıştı. 140/757 yılında şâir İbn Herme, es-Saffâh'a (öl. 136/753) ve el-Mansûr'a yönelik övücü şiirlerinde Mervân için bu tanımı kullanmıştır.[12] Ru'be b. el-'Accâc (öl. 145/762) Mervân ve "eşeği"ni zikretmekle yetinirken,[13] başka bir *recez* şâiri Mervân'ı, "Ca'd'ın dinini savunan bir muhâlif ve din gününü yalanlayan birisi" olarak itham etmektedir.[14] II./VIII. asırda Mervân'a "Ca'dî" denmeye devam edilmekteydi.[15] Gelenekçilerin Cehmîleri zındıklıkla suçladıkları polemikten sonra Ca'd, ölümünden bir asır sonra *zındîq* damgasını yemiştir. O zaman 'Abbâsî şâiri Buhturî (öl. 284/897), kendisinden öncekilerin "Ca'dî" lakabını taktıkları Mervân'a *zındîq* sıfatını da eklemiştir.[16] Bu şekilde *zındîq* olan Ca'd ve Mervân, "*zındîq*" kelimesinin sistematik olarak "Maniciler" için kullanıldığı *Fihrist*'te Manici olmuşlardı.

Eğer Mervân, Ca'dî lakabını alıp lânetlenmişse,[17] bu demek değildir ki şâirin dediği gibi "Ca'd'ın dini takip ediyordu". Eğer gençliğinde Ca'd lalası olmuşsa, aynı zamanda takvalı bir Müslüman olan ve II. 'Umar (Ömer)'ın yakını olan 'Avn b. 'Abdullâh b. 'Utbe b. Mes'ûd'un da (Ashâbdan İbn Mes'ûd'un yeğeni) ona lalalık yaptığını unutmamak gere-

12 İbn Herme, *Dîvân*, M.C. el-Mu'aybid, Bağdâd-Necef, 1386/1969, s. 226, 227, 228.

13 Ru'be, *Dîvân*, 174.

14 Maqdisî'nin naklettiği bir şiirinde, *Bad'*, VI, 54-55; şiir anonimdir, fakat muhtemelen II./VIII. asrın ilk yarısına aittir.

15 Ebû Nuvâs'ın, Emevî bir *mevlâ* olan, el-Emîn'in bir kâtibine karşı yazdığı bir şiirinde, *Dîvân* (Had.), 686.

16 Buhturî, *Dîvân*, H.K. es-Sayrafî yay., Kahire, 1963, III, 1458.

17 Belâzurî'nin derlediği dedikodulara göre –*Ensâb el-eşrâf*, V, S.D. Goitein yay., Kudüs, 1936, s. 186-187- Kürt asıllı bir köle olan Mervân'ın annesi, Muhammed b. Mervân'la evlendiğinde hamileymiş.

kir.[18] Daha sonra Mervân, Hişâm'ın siyâsetini takip etmiş ve Kaderî karşıtı olarak III. Yezîd'e karşı çıkmıştı. Hatta III. Yezîd'in taraftarları, onun ortodoksluğunu kabul etmediklerini göstermek için "arkasında namaz kılmamışlardı."[19] Bu kriterlere baktığımızda Mervân, el-Mansûr'dan daha az Ca'dî ve el-Mehdî ve el-Mutevekkil kadar Sünnî görünmektedir.

'Abdullâh b. el-Muqaffa'

'Abdullâh b. el-Muqaffa'nın hayatı, kâtip, mütercim ve yazar kariyeri ve aynı zamanda ölüm koşulları incelenmiştir.[20] Bizi burada ilk önce ilgilendiren mesele onun dinidir. Daha önce gördüğümüz gibi *Kelîle ve Dimne*'nin (bundan sonra *K.D.*) mütercimi, içerebileceği tüm anlamlarıyla zındıklıkla suçlanmıştır.

Tarihî açıdan bu ünlü *kâtib*in Arap-İslâm çevresinde Mazdeen olarak doğduğu herkesçe kabul edilen bir gerçektir. 'Abbâsî hânedânının başa geçmesiyle –o zamanlar kırk yaşlarındaydı[21]–, (es-Seffâh ve el-Mansûr'un amcası olan) 'Îsâ b. 'Alî'nin[22] yanında *kâtib* olarak çalışan ve kardeşi 'İsmâ'îl b. 'Alî'nin oğullarının lalası[23] olan İbnu'l-Muqaffa' İslâm dinine girmeye karar vermiştir. Bu andan itibaren döneminin toplumsal ve siyâsî hayatına aktif bir şekilde katılmıştır.

---

18 Câhız, *Beyân*, I, 328-329.

19 Taberî, *Târîkh*, II[3], 1851, 1852.

20 M. Kürd 'Alî, *Resâ'il el-bulağâ'*, 4. Baskı, Kahire, 1374/1954, s. 6-16 ve *Ümerâ'*, I, 99-129; F. Gabrieli, *Opera*, 197-247 ve "Ibn al-Mukaffa' ", *E.I.*[2], III, 907-909; 'A.-L. Hamza, *Ibn al-Muqaffa'*, Kahire, 1937; S.D. Goitein, *A Turning*, 149-167; D. Sourdel, "La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes", *Arabica*'da, I, 1954, s. 307-323; Ch. –D. Paule, "Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux épitres dites *al-Sağîr* et *al-kabîr*", *Arabica*'da, XII, 1965, s. 45-66; M.F. Ben Ghazi, *Un humaniste du IIe/VIIIe siècle, Abd Allah ibn al-Muqaffa'*, daktilo edilmiş tez, Paris, 1957.

21 M. Kürd 'Alî'ye, *Ümerâ'*, I, 103, göre İbnu'l-Muqaffa', 90/709 yıllarına doğru doğmuştur. Bu tarih, el-Haccâc'ın çağdaşı aynı zamanda kâtibi olan babasının yerine geçtiği zaman kâtiblik kariyerinden çıkarılmıştır. Gabrieli'nin öne sürdüğü tarih 102/720'dir, *E.I.*[2], III, 907, doğru değildir ve bir masalı temel almıştır, bkz. dipnot 24.

22 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 104.

23 Câhız, *Beyân*, I, 252.

140/757 tarihine doğru[24] hem siyâsî hem de kişisel nedenlerden dolayı Halîfe el-Mansûr'un onayıyla -hatta suç ortaklığıyla- Basra vâlisi Muhallebî Süfyân b. Mu'âviye tarafından ölüm cezasına çarptırılmıştır.[25]

Kendi döneminde İbnu'l-Muqaffa'

Vergi toplama hizmetlerinde memur bir babanın oğlu olan İbnu'l el-Muqaffa', kâtiblik işinden çok büyük zenginlikler elde etmiştir. Bu zenginliği, döneme göre geniş sayılan kültürü ve *kâtib* olarak belâğatı, bizlere, kendi çabalarıyla asilleşmiş *mevlâ* örneğini ve kendi döneminin sosyete adamının modelini sunmaktadır: Cömert, dostluğa önem veren, sayısız dostlarına sâdık, zarif, tutkularında ılımlı... Sasanî medeniyetinin yaşama sanatına Arap değerlerini kattığı zarif bir hayat tarzı benimsemiştir.[26]

Dostları, Arap önde gelenlerinden ve yüksek sınıf tabakasından oluşmaktaydı. Onu Ravh b. Hâtim ve Ma'n b. Zâ'ide eşliğinde Kûfe *qayyânı* İbn Râmîn'de görmekteyiz.[27] Dostları arasında etkili *mevlâ* 'Abbâsî kâtibi 'Umâra b. Hamza,[28] gelecekte el-Mehdî'nin vezîri olacak el-Fayd b. Ebî Sâlih[29] bulunmaktadır. 'Abbâsîlerin akrabalarından Yahyâ b. Ziyâd, dost-

---

24 M. Kürd 'Alî'ye göre 142/759'da veya 143/760'da, *Ümerâ'*, I, 103; Gabrieli'ye göre 139/756'da *E.I.*², III, 907. İbnu'l-Muqaffa'nın yaşı konusunda, -ki ona göre 36 yaşında vefat etmiştir-, mezhep sapkınlarının en güzel yaşlarında öldüklerini söyleyen bir hikâyeyi temel almıştır; buradan yola çıkarak da İbnu'l-Muqaffa'nın 102/720'lere doğru doğduğunu ileri sürer: Yani 139-36 = 103.

25 'Îsâ b. 'Alî, İbnu'l-Muqaffa'yı, el-Mansûr'a başkaldırının bastırılmasından sonra amcası 'Abdullâh b. 'Alî için çıkardığı *Emân*'ın metnini hazırlamakla görevlendirmiştir. Fakat metin öylesine rahatsızlık uyandırmaktaydı ki, halîfe gizlice Basra valisine –ki zaten İbnu'l-Muqaffa'dan nefret ediyordu- onu öldürmesini söylemiştir. Bu konuda bütün kaynaklar hemfikirdir. Detaylar için bkz.: D. Sourdel, *La biographie*, 313-323.

26 İbn Quteybe, *'Uyûn*, I, 339; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 109; M.K. 'Alî, *Ümerâ'*, I, 117-120; S.D. Goitein, *A Turning*, 152.

27 *Ağânî*, XV, 66-67.

28 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 109.

29 İbn Khallikân, *Vefeyât*, VII, 26; burada el-Fadl'dan, İbnu'l-Muqaffa'nın "çömezi" (*ğulâm*) olarak bahsedilmektedir.

luğuyla onurlanmak için ona mektup yazmıştır.[30] Bir ibâhiyle ilişkisi olmasına ve Hammâd 'Acrâd onun dostu olduğunu ileri sürmüş olmasına rağmen,[31] *Ağânî*'nin yazarı ve el-Murtadâ'nın[32] yaptığı gibi, dürüst burjuva İbnu'l-Muqaffa'yı ibâhîler arasına yerleştirmek yanlış olur. Daha ileri dönemlere ait olan bu iki yazarın başvurdukları Câhız, *K.D.*'nin çevirmenine çok saygı duymakta ve onu bu "aşağılık varlıklar"ın arasında yani "ibâhî tayfasının" içinde zikretmemektedir.

İbnu'l-Muqaffa', etiko-siyâsî yönelimiyle belirginleşen kültürel bir akımın öncüsüydü. Hayatında, yazılarında ve çevirilerinde İbnu'l-Muqaffa', bir bilge, bir Bidpay, bir öğretmen olarak kendini göstermektedir; bu bilge, hükümdara, nedîme, kâtibe ve genel olarak saray insanına, özellikle üç alanda öğüt vermektedir: Erkin nasıl yönetileceği ve muhâfaza edileceği (*tedbîru'l-mülk*), hükümdara karşı nasıl davranılacağı (*tâ'at es-sultân*) ve insanlara nasıl davranması gerektiği. İyi ve kabul görmüş olanları temel alan etiki, pragmatiktir ve takvaya ve dinî duyguya gönderme yapmamaktadır. Konformist olan İbnu'l-Muqaffa', ihtiyatı ve itidali öğütlemektedir.[33] Bazıları onun "hümanist" olduğunu söylemişlerdir.

Açıkça görünen şudur ki İbnu'l-Muqaffa', ahlâkçı olmak gibi tabî bir temâyüle sahipti; hüner öğütleri verirdi, muâşeret kurallarını öğretirdi ve Arapça konuşurken yapılan yanlış kullanımları ve yanlış telaffuzları düzeltirdi.[34] Bu eğilimi, bu sorumluluk duygusu, İslâm'a girmesinin nedenlerinden biri olabilir; İslâm'a girmesi ona toplumsal çevrenin içine girmesini ve daha özgürce ve otoriteyle kendini ifade etmesini sağlamıştı.

---

30 Bkz. ileri, s. 384.

31 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 109.

32 *Ağânî*, XVIII, 101; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 131; iki yazar da, İbnu'l-Muqaffa'nın yanında Ebân b. 'Abdu'l-Hamîd el-Lâhıqî'yi göstermişlerdir, oysa 135/752'lere doğru sadece birkaç yaşındaydı.

33 Gabrieli, *E.I.*², III, 908; Paule, *a.g.e.*, 47, 65.

34 Örnekler için bkz. Câhız, *Beyân*, II, 211; Belâzurî, *Ensâb*, Goitein, *A Turning*, 151, 152, tarafından zikredilmiştir.

Siyâsî mütekellim olarak İbnu'l-Muqaffa'

İbnu'l-Muqaffa', "ilâhiyatçı" anlamında *mütekellim* olarak bilinmiyordu; kendi döneminde tartışılan teolojik tartışmalarda tutumunu ortaya koyduğunu veya kendi dönemindeki ilâhiyatçılarla bir gayri-müslim veya bir Müslüman olarak dinî tartışmalara katıldığını gösteren hiç belge yoktur.

Bununla beraber Câhız'ın bir gözlemine göre İbnu'l-Muqaffa' "öğretileri" (*el-maqâlât*) biliyordu ve *kelâm*a karşı büyük bir ilgisi vardı (Câhız'a göre o kötü bir *mütekellim*di). Câhız'ın gözlemi, İbnu'l-Muqaffa'nın 'Abbâsî davası taraftarlığıyla ilgili düşüncelerini hedef almaktadır.[35] Özellikle *Risâletu's-sahâbe*[36] adlı eserinde ve genel olarak diğer yazılarında, İbnu'l-Muqaffa', din ve akıl ve din ile erk arasındaki ilişki gibi *kelâm* alanına giren konuları ele almıştır. Bu anlamda, tabiri caizse onu siyâsî *mütekellim* olarak görebiliriz; yani kendisinin dediği gibi ümmetin mutluluğunu (*salâh el-ümme*) amaçlayan bir düşünceye sahip bir gözlemciydi.[37] Ona göre Allah, "bu dünyada ve âhirette insanın saâdetini iki ilkeye göre tanzim etmiştir: din ve akıl". Fakat beşerî akıl "din olmaksızın doğru yolu (*el-hüdâ*) bulamaz ve Allah'ın memnuniyetini insanlığa sağlayamaz."[38] Demek ki din insanlık için gereklidir ve insanlık da "göz kapayıp açana kadar bile" ondan vazgeçemez. Zaten insan inanmadan yaşayamaz; "insanın hiçbir şeye inanmamasındansa büyücülüğe inanması daha hayırlıdır."[39]

---

35 Câhız, *Kitâbu'l-mu'allimîn*, el-Mubarrad'ın *el-Kâmil*'i yanı sıra yayınlanmıştır, Kahire, 1905/1323, c.1., s. 17-33; Câhız, 32-33, bu konuyla ilgili İbnu'l-Muqaffa'nın 'Abbâsî davasını savunduğu el-Hâşimiyye mektubunu zikretmiştir.

36 Gabrieli, *Opera*, 235, bu mektubu "büro işi" olarak değerlendirmiş ve yazarın kendi görüşlerini değil de 'Îsâ b. 'Alî'nin görüşlerini yazdığını düşünmektedir. Ne Goitein, *A Turning*, 153, ne de mektubun çevirisinin girişinde, (2, 4) Pellat, metnin orijinalliğiyle ve doğrudan tarzıyla te'yid etmediği bu görüşe katılmaktadırlar.

37 İbnu'l-Muqaffa', *Sahâbe*, 18.

38 *A.g.e.*, Fransızca tercümesi, 28-30.

39 Paule, *a.g.e.*, 62, Goitein'in, *A Turning*, 151, zikrettiği ve Belâzurî'nin, *Ensâb*, aktardığı anekdota göre İbnu'l-Muqaffa', İslâm'a girdiği günün bir önceki günü, yemek yemeden önce Mazdeen duasını edip de yemeğini yemiştir. Bu davranışına şaşıran 'Îsâ b. 'Alî'ye şöyle cevap vermiştir: "Bir gece bile olsa dinsiz olmak beni iğrendiriyor."

İslâm örneğinde, vahiy, insanların iyiliği için beşerî düzenin yalnızca ana hatlarını belirlemiştir.[40] Demek ki kutsal metnin boş bıraktığı yerleri akılla doldurmak gerekmektedir. Ancak bu akıl, bireylerin, halkın veya elit tabakanın aklı değildir; bu akıl erkin yani *imâm*ın aklıdır.[41] Örneğin hukukî alanda –ki bu alan yazarımızın dikkatini çekmişti- yasa oluşturmak ve yaymak kadı'nın değil de hükümdarın hakkıdır diye savunmuştur; yazarımız hukukçuların kullandıkları ve hukuk otoritelerinin çokluğunu doğuran *qıyâs* ve *re'y* metotlarını onaylamamıştır.[42] Aynı zamanda dinî alanda bireysel akıl yürütmeyi de reddetmektedir. Din, tartışma ve ihtilaf konusu oluşturmamalı, der İbnu'l-Muqaffa'. Din iman meselesidir ve bundan dolayı din kişisel düşünceden (*re'y*) farklıdır; çünkü kişisel düşünce herhangi bir kesinliğe sahip olmadığı için müzakere ederek bir otorite kazanmaktadır. Kim görüş (*re'y*) derse o yenilik der. Eğer insan kendi kişisel görüşünü temel alsaydı o zaman kişisel bir din oluştururdu ve yasa koyucusu olarak davranırdı.[43]

Bu fikirler, dini siyâsî bir açıdan ele alan daha genel bir düşüncenin içinde yer almaktadır. Eskilerin sözü -"Allah'a itaat etmeyen bir varlığa itaat edilmez"- konusundaki yorumunda, Kitâb'ın otoritesine göre hükümdarın erkini tanımlamaya çalışmış ve bu iki ilke arasındaki dengesizlikten ortaya çıkabilecek olan tehlikelerin altını çizmiştir. Bir yandan 'Abbâsî Şî'a'sında yaygın olan ve dini, *imâm*a itaate indirgeyen aşırıcı temayülü (*ğuluvv*) eleştirmektedir; bu Kur'ânî il-

40 El-Me'mûn, bir mürted (*murtadd*) ile konuşmasında buna benzer bir şey söylemiştir, Câhız, *Beyân*, III, 376.

41 İbnu'l-Muqaffa', *Sahâbe*, 30 ve Ch. Pellat'ın yorumu. Şunu hatırlatalım ki İbnu'l-Muqaffa' sistemli bir şekilde halîfeye *imâm* ünvanını vermiştir, fakat bu kelime Şî'îlerin ve aşırıcıların yükledikleri kutsallaştırılmış anlamını ihtiva etmemektedir.

42 *A.g.e.*, 40-46 ve Pellat'nın yorumu, s. 8.

43 Paule, *a.g.e.*, 62. *El-Yetîme*'nin (yani *el-Edeb el-Kebîr*) bilindik baskısında bulunmayan ve 'A.-L. Hamza, *a.g.e.*, 152, tarafından zikredilmiş 'Abdu'l-Berr'in *Kitâb câmî' Beyân el-'ilm* adlı eserinde muhâfaza edilmiş bir paragraf aynı düşünceyi ifade etmektedir.

kelerin açıkça ihlâline götürmektedir, diye yazmıştır.[44] Diğer yandan özellikle hükümdarın otoritesinin yerine Metnin (Kur'ân'ın metni –çev-) önceliğini savunan Hâricîler arasında yaygın olan ters temayülü de eleştirmiştir; Allah'a itaat etmeye ve Kur'ân'ın ilkelerine uymaya davet eden rastgele birine itaat edecek olsaydık bu anarşiye ve otorite çokluğuna varırdı ve bazı siyâsî ajitatörlerin dini, hükümdara karşı kullanmalarını sağlardı; aslında daha önemlisi bu bütün insanlar arasında eşitliği ve halîfeliğin kaldırılmasını gerektirirdi; böyle bir durumda *ümmet* dış düşman için kolay bir av haline gelirdi.[45] Ona göre doğru yol, bu iki temayül arasında bulunan itidalli Müslümanlarınkidir (*ehlu'l-qasd*). *İmâm* Kitâb'ın emirlerine uymak zorundadır ve bu durumda mutlak anlamda kendisine itaat edilmesini hakkeder.[46]

Bu düşüncenin asıl odak noktasının siyâsî olduğu gün gibi âşikârdır. Dinin –ki hükümdar onun adına erke sahiptir-, herhangi birisinin kendi aklına uyarak yasa koyma, dogmalaştırma ve var olan siyâsî otoriteyi kabul etme veya reddetme hakkına sahip olduğu bir alan haline gelmesi doğru değildir; kargaşalar ve yenilikler ümmete kadar yayılabilir. Bu gerçek tehlikeler karşısında yazarın sunduğu çare, dini sıkı bir şekilde siyâsî otoriteye bağlamaktır. Bu bir yandan *Şerî'at*'ın erkin boyunduruğu altına girmesiyle ve diğer yandan da erkin dinî eğitimi üstlenmesiyle mümkündür. Bu açıdan yazar bir çeşit resmî bir ruhban oluşturulmasını; devletin her bölgeye kendisine sâdık din âlimleri göndermesini ve onlara maaş bağlamasını öğütlemiştir. Bu din âlimlerinin rolü halkı eğitmek, yenilikleri yasaklamak, kişisel bakış açılarını mer-

---

44 İbnu'l-Muqaffa', *Sahâbe*, 22, 24, 26. *Ğuluvv*, 'Abbâsî davasının ideolojisinin dinî aşırılığıdır, Keysânî hareket.

45 *A.g.e.*, 24-26; Pellat bu bölümün son cümlesini yanlış tercüme etmiştir; söz konusu olan düşman "şeytan" değil de ümmet başkansız kaldığı anda bu durumdan faydalanacak olan komşudur. Ümmetin başkansız yapabileceğini savunan Hâricîlerin tutumu hakkında bkz.: Nevbakhtî, *Firaq*, 29; Şehristânî, *Religions*, I, 369.

46 *Sahâbe*, 30. Çok nadir durumlarda otoriteye karşı çıkılabileceğini kabul eden Sünnîlerin tutumudur.

cek altına almak ve kargaşa yaratan kişileri ve ajitatörleri gözetmektir.[47]

O döneme göre İbnu'l-Muqaffa'nın düşüncesi belli bir açıdan bakıldığında tarihin yönünde ve Sünnîliğin oturmasından önce Sünnî görünmektedir. Çok katı bir ortodoksluk çizgisine yakın olmasına ve bu savaşı hukukçularla ilâhiyatçılar kazanacak olmasına rağmen, ne kadar doğru olsa da, yine de İbnu'l-Muqaffa'nın düşüncesi, *ğuluvv*dan kurtulmuş, "itidalli Müslümanların" çizgisine çekilmiş ve teolojik *cedel*e karşı olan el-Mehdî'nin dinî siyâsetini öngörmüştür. İbnu'l-Muqaffa'nın, ordunun, siyâsî elit tabakanın ve genel olarak halkın dini eğitimi konusu üzerinde durmasıyla zındıklığa karşı açılan mücâdele arasında açık bir ilişki vardır. Daha önce gördüğümüz gibi el-Mehdî bu elit tabaka etrafında zındıkları bulacak ve peşlerine düşecekti; zındıklar ahlâken ve ibâdet yönünden dine karşı ilgisizlikleriyle belli olacaklardı. İbnu'l-Muqaffa', kendi tarzında ortodokstu. Yani hânedânın resmî ideologu rolünü üstlenmek istemişti. Muhtemelen eğer 'Abdullâh b. 'Alî meselesine bulaşmış olmasaydı 'Umâra b. Hamza'nın ya da başka bir vezîrin kariyerine sahip olabilirdi. Hatta el-Mehdî'nin bir vezîrinin, başarılı kâtibin kendi yerine geçmesinden korktuğu için İbnu'l-Muqaffa'ya karşı komplo kurduğu ve onun böyle bir âkıbete uğramasını hazırladığı akla gelmiştir.[48] Diğer yandan bu meseleyle İbnu'l-Muqaffa'nın verdiği öğütler arasında bir alâka olup olmadığını sorabiliriz; çünkü İbnu'l-Muqaffa'nın başına kakılan tek şey ünlü *emân*ın kaleme alınmasıyla sınırlı değildi; Câhız'ın bir gözlemine göre İbnu'l-Muqaffa', 'Abdullâh b. 'Alî'yi yeğenine karşı kışkırtmakla suçlanmıştı.[49]

Zındîq olarak İbnu'l-Muqaffa'

Fark edildiği gibi İbnu'l-Muqaffa', beşerî, siyâsî ve ahlâkî

---

47 *A.g.e.*, 60-62.
48 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 109.
49 Câhız, *Zemm*, 202.

olarak entegre olduğu topluma söyleyecekleri olan sorumlu bir Müslüman olarak görünmektedir. Hayattayken bu kişinin zındıklık veya mezhep sapkınlığı şeklinde hiçbir suçlamaya maruz kalmadığı herkesçe kabul görmüş bir gerçektir; imanı hiçbir zaman sorgulanmamıştır ve ölüm cezasına çarptırıldığında –ki onu koruyan kişiler halîfeye gidip bu karara itirazda bulunmuşlardı- bunun için dinî nedenler gerekmesine rağmen bu cezanın nedenleri açıklanmamıştı. Üstadları, dostları ve genel olarak çağdaşları için o Müslüman olarak ölmüştü.

II./VIII. asrın sonlarında kişiliği ve dini hakkındaki yargılar daha farklıdır. Er-Reşîd'in sarayında ümmetin dört büyük âlimi olarak kabul edilmekteydi.[50] Câhız ondan hep hayranlıkla bahseder.[51] Bazı kâtiblerin zındıklıkla ve Şu'ûbilikle suçlandığı kâtiblere karşı yazdığı mektupta Câhız, İbnu'l-Muqaffa'nın 'Abdullâh b. 'Alî meselesindeki rolünün altını çizer; fakat orada onu ne sahte Müslüman olmakla ne de imanı hakkında kuşkuya düşürecek sözlerle suçlamaktadır.

Bununla beraber ilâhiyatçı Basralı Mu'tezilî Ebû Bekr el-Esamm'ın (öl. 200/815 veya 201/816) görüşlerini aktarmaktadır; aslında bu görüşler biraz katıdır: "Abdullâh b. el-Muqaffa'nın bilgisinin zenginliğine ve ilminin derinliğine rağmen onun, Allah'ın buyurduğu gibi 'kitap taşıyan eşek' gibi olduğunu fark ettim. Bilgisi onu alçaltıyor, *hilm*i onu kirletiyor, felsefesi onu körleştiriyor ve sağduyusu onu şaşkınlığa düşürüyor."[52] El-Esamm'ın bu görüşü, İbnu'l-Muqaffa'nın çağdaşı başka bir âlimin –el-Khalîl b. Ahmed (öl. 171/787)- görüşüne yakındır. Onunla karşılaştıktan sonra el-Khalîl, İbnu'l-Muqaffa'da bilginin akıldan daha çok olduğunu söylemiştir.[53] Sık sık el-Khalîl'in bu ifadesine imanın ve inançsızlı-

---

50 İsfehânî, Hamza b. el-Hasan (öl. 360/971), *et-Tenbîh 'alâ hudûs et-tashîf*, M.H. el-Yâsîn, Bağdâd, 1967, s. 191. Diğer üç kişi, el-Khalîl b. Ahmed, Ebû Hanîfe ve el-Fazârî.

51 *Beyân*, I, 115, 117, 208, 252; II, 211; *Bukhalâ'*, 109; *Mu'allimîn*, 32.

52 *Zemm*, 195; tercüme Pellat'a aittir.

53 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 135; İbn Nubâte, *Sarh*, 269.

ğın alanıyla ilgili özel anlamlar yüklenmiştir. İbnu'r-Râvendî[54] ve filozof es-Serakhsî (öl. 286/899)[55] hakkında da bu ifade kullanılmıştır. Bu iki kişi *ilhâd* ile suçlanmışlardı. O dönemde *aql* kelimesiyle, bilgiden imanın lehine argümanlar çıkaran teolojik akıl anlaşılmaktaydı; bu akıl, bilgiyi yönetmeyi başaramadığında, o zaman bilgi gereksiz bir yük halini almaktadır; âlim de, söylendiği gibi, kitap taşıyan eşek olarak kabul ediliyor.[56] Yine de daha çok İbnu'r-Râvendî[57] için kullanılan bu yorum, İbnu'l-Muqaffa' ve es-Serakhsî için geçerli değildir. Aslında bu iki kişinin ölüm şeklini yorumlarken bu ifade kullanılmıştır; burada söz konusu olan *aql*ın anlamı, dikkat, tecrübî hikmet, hünerdir; ki İbnu'l-Muqaffa' bu sanatta üstaddı. Fakat onun derin ilmi ve devâsa bilgisi onu hayatî bir hatayı yapmaktan alıkoymamıştı: *Emân*'ın metninde gösterdiği fazla tutku; işte onun hayatına mal olacak olan da bu tutkuydu.[58] Âlim ve filozof olan es-Serakhsî, üstâdının sırlarını başkalarına açarak aynı düşüncesizliği göstermiştir ve bu yüzden de ölüm cezasına çarptırılmıştır.[59] El-Khalîl'in peygambervârî yorumu şu şekilde açıklanmaktadır: İbnu'l-Muqaffa', âlim olduğu kadar akıllı değildi; işte kâtibin tam zıttı bir ahlâka ve siyâsî-dinî ve hukukî görüşe sahip olan el-Esamm'ın söylemek istediği de buydu.[60]

Çeşitli görüşlerin yanı sıra başka kategoriler de bulunmaktadır. Halîfe el-Mehdî'den aktarılan[61] ve er-Reşîd'in çağdaşı olan vâli Muhallebî Nasr b. Habîb'den –İbnu'l-Muqaf-

54 *Fihrist*, 216; Mu'tezile Ebu'l-Qâsım el-Belkhî'nin görüşüdür.
55 *A.g.e.*, 320.
56 Tevhîdî'nin incelemesine bkz.: *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, A. Emîn ve A. ez-Zeyn yay., 2. Baskı, Kahire, 1953, c. II, 19-20.
57 *A.g.e.*, II, 19-20.
58 İbnu'l-Murtadâ, *Emâlî*, I, 135, İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, IV, 287, ve İbn Nubâte, *Sarh*, 269, el-Khalîl'in ifadesini böyle anlamışlardır.
59 *Fihrist*, 320-321.
60 Çileci temayüllü ve İbâdîlerle ilişkisi olan el-Esamm, "İslâm ümmetinin, aynı anda, birkaç başkana sahip olmasını kabul etmekteydi". Ona göre: "*İcmâ'*, eşrafın mutabakatı değildir [...] yasa koyabilen *'ulemâ*nın mutabakatıdır", Van Ess, *Lecture*, 82, 83.
61 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 134-135.

fa'yı ölüm cezasına çarptıran kişinin bir akrabasıdır-[62] aktarılan bir rivâyete göre İbnu'l-Muqaffa', "zındıklık kitapları"nın kaynağında bulunuyordu veya zındıkların kitaplarında zikredilmekteydi. Şî'î kaynaklarda ne kadar dinî tartışmalara katılmasa da veya es-Sâdıq'tan hayranlıkla bahsetse de İbnu'l-Muqaffa', daha önce gördüğümüz gibi, kalabalığı küçümseyen ve Müslüman kılığında Mekke'ye birlikte gittiği İbn Ebi'l-'Avcâ' ile aynı görüşlere sahip bir septik olarak temsil edilmektedir.[63] 'Abdullâh b. 'Alî ile ilişkisinin açıkça ortaya konduğu *Kitâbu firaq eş-şî'a*'da ondan *zındîq* olarak, muhtemelen aynı anlamda bahsedilmektedir.[64]

Daha sonra III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren, İbnu'l-Muqaffa'nın ortodoks biyografisinin dışında, mezhep sapkını biyografisi oluşmuştur. Bu biyografide, *zındîq* terimi sahip olduğu tüm anlamları ihtivâ etmiş ve kahramanın durumuna uygun mezhep sapkını faaliyetleri yavaş yavaş içermiştir. Bazıları için o bir kripto-mazdeen'dir;[65] başkaları için ibâhîler gibi zındıkların dininin peygamberleri hakkında kitaplar tercüme eden ve yazan bir manici-daysanî-marsiyonî idi;[66] daha başkaları için o bir dehrî idi.[67] Bağımsız düalist *mütekellim*ler arasında zikredildiği *Muğnî*'de, Daysanizmi hatırlatan bir öğreti atfedilmekte[68] ve "Manicilerin korkunç hikâyelerini" eleştirmektedir.[69] Başka bir yerde, 'Abdu'l-Cabbâr

62 Safedî, *Vâfî*, XVII, 634.

63 Bkz. yukarı s. 266.

64 Nevbakhtî, *Firaq*, 63; Qummî, *Maqâlât*, 67, bu yazar İbnu'l-Muqaffa'nın kayboluşu üzerinde durmuştur.

65 İbn Quteybe, *'Uyûn*, 51; El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 135; bir ateş tapınağının önünden geçer ve bir mısra okur; onun gizliden gizliye Mazdeizme bağlı olduğu anlaşılır. Aynı mısra daha farklı olan bir anekdotta da onun *zındîq* olduğunu ispatlamaya yaramıştır.

66 Ya'qûbî, *Muşâkele*, 371, harfi harfine Mes'ûdî tarafından tekrarlanmıştır, *Murûc*, V, 212.

67 Bel'amî, *Chronique*, IV, 447-448; bkz. yukarı s. 231.

68 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 9, 20 ve Kadı'nın yorumu, 69; karışım konusunda ona atfedilen tezle, Daysanî öğretiyi karşılaştırın, *A.g.e.*, V, 17; *Fihrist*, 402; Şehristânî, *Religions*, I, 668.

69 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 20. *Sahâbe*'de, 46, *qıyâs*a karşı öne sürdüğü sav, ilâhiyatçılar tarafından düalistlere karşı genelde kullanılan savdır.

onu septik olmakla suçlamaktadır.[70] Bunun tersine Bîrûnî, onun İbn Ebi'l-'Avcâ' gibi bir kripto-manici olduğunu söylemektedir.[71]

Zındıklıkla suçlanan bütün kişilerle ilgili rivâyetler gibi, çelişkiler barındıran ve daha çok efsâneleri andıran bu rivâyetler, zındıklık kavramının çeşitli kaynaklardaki farklı algılayışlarıyla açıklanmaktadır. Bunların hepsi tek bir görüşten ileri gelmektedir: İbnu'l-Muqaffa' sahte bir Müslüman'dı.

Zındıklara ve özellikle İbnu'l-Muqaffa'ya atfedilen sapkın mezhep faaliyetlerinin farklı tarzlarını daha önce görmüştük: Kur'ân'ın bir *mu'âradas*ını oluşturma çabası, Müslüman geleneğini bozma isteği ve Şu'ûbilik. Daha önce, özellikle bu durumda, bu faaliyete ilişkin literatürün herhangi bir tarihî değere sahip olmadığını açıklamıştık.

Bununla beraber kahramanımızın sapkın mezhep biyografisinde iki ciddî unsur dikkatimizi çekmektedir. Birincisi *K.D.*'nin başına koyduğu Burzoe'nin biyografisi; bu biyografide, Enûşirvân döneminde Hind kitabını tercüme eden İranlı hekimin dinî tecrübesi anlatılmaktadır. Burzoe, dinler hakkında septik ve eleştirel bir tutum sergilemektedir. Arap tercüman, bu bölümün gerçek yazarı olmakla suçlanmıştır. İkinci unsur ise el-Qâsım b. İbrâhîm'in çürüttüğü ve "lânetlenmiş zındık İbnu'l-Muqaffa' ya atfettiği Manici apolojidir. Bu iki belgenin sahihliğini inceleyelim.

Burzoe'nin biyoğrafisi

Burzoe'nin dinî tecrübesi

Orada belirtildiği gibi Enûşirvân'ın bilge vezîri Buzurcmihr tarafından kaleme alınan *K.D.*'nin[72] girişi Bâb Burzoe'de, kralın başhekimi Burzoe'nin biraz endişeli bir insan olduğunu okumaktayız. Daha çok çileci temayüllü olan Bur-

70 Bkz. ileri, dipnot 80.
71 Bîrûnî, *Hind*, 123, 220.
72 *Kelîle ve Dimne*, T. Huseyn ve 'A.-W. 'Azzâm, 2. Baskı, Kahire, 1941, s. 25-42.

zoe, hayatın boş olduğuna inanmaktaydı; çünkü hayat, anne karnından itibaren insanın son nefesine kadar acı içinde geçmektedir. Bu kişi öyle bir metafizik kaygılar beslemekteydi ki; ne hekimlik, ne başarıları, ne de zenginlik ona huzur bağışlamıştı. Kesinliği ve huzuru kendisine sunabilecek bir iman arayışı içinde dinlere yönelmiştir.[73]

Kendine, bilemeyeceği bir şeyi kabul etmeme ve aklını aşan şeyleri takip etmeme gibi bir kaide koyarak (غَيْرُ مُصَدِّقٍ بما لا أعرف ولا تابعٌ إلاّ ما يبلغه عَقلي)[74], çeşitli dinlerin âlimlerine giderek arayışını sürdürmüştür. Sonunda şu gözlemlerle dönmüştür:

- Her dinin inananları özgürce dinlerini seçmemişlerdir; bazıları dinlerini atalarından miras almış, bazıları bulundukları yerin dinini kabul etmek zorunda kalmıştır, bir üçüncü grup da dinlerini maddî amaçlar için kullanmaktadırlar.

- Her dinin âlimleri yalnızca kendilerinin doğru yolda bulunduklarını ileri sürmektedirler; kendi dinlerini yüceltirken başkalarının dinlerini karalamaktadırlar. Söylemlerini motive eden şey tutku ve endişedir.

- Yaratıcı, yaratılış, dünyanın başlangıcı ve sonu ve bu tür başka konularda da farklı dinler arasında anlaşmazlık bulunmaktadır.

- Din adamların bu sorulara verdikleri cevaplar, akıl sahibi insanların güvenemeyeceği ispatlanamaz argümanlardır.[75]

Demek ki araştırmanın neticesi olumsuzdu; Burzoe, araştırmasını yürüttüğü âlimlerin görüşlerini kabul edememiştir; çünkü "eğer onlar gibi neyin söz konusu olduğunu bilmeden onlarla mutâbık olsaydım o zaman saflığı kullanılmış o adam gibi olurdum" diye düşünmüştür; bunun üzerine saflıklarından dolayı tuzağa düşmüş hırsızların hikâyesini anlatır.[76]

---

73 *A.g.e.*, 29.
74 *A.g.e.*, 30.
75 *A.g.e.*, 29-31.
76 *A.g.e.*, 30.

Hayal kırıklığına uğramış ve memnun kalmamış bir vaziyette, atalarının dinine dönmeyi tercih etmiş; fakat içinde taşıdığı kuşku onu bunu yapmaktan alıkoymuştur.[77] Mânevî arayışını sürdürmeye karar vermiş; fakat belki neticesiz kalacak bir arayışta kıymetli vaktini kaybetme endişesiyle, gelecekte hakikatı bulma umuduyla aynı anda bütün dinlere ve akla uygun olacak olan bir ahlâkî senkretizmi uygulamayı tercih etmiştir: Kötülükten kaçınmak, iyilik yapmak ve herkesin cezâsını ve mükâfatını alacağı âhirete inanmak.[78]

Bu çare çileci yönünü daha da güçlendirmiş görünmekte; dünyadan tamamen el etek çekmeyi düşünmüştür; fakat yine burada karara varamayan aklı onu bundan alıkoymuştur. İnsan hayatının zayıflığı ve katı bir şekilde eleştirdiği kendi asrı hakkındaki görüşleri, bu arayışı terk etmeye itmiş, aynı zamanda da çilecilerin zor hayat tarzlarının kendi kapasitesini aştığına iknâ olmuştur. Sonunda bu iki temayül arasındaki doğru dengeyi bulmuş ve gelecekte aradığı hakikati bulmayı umarak şimdilik âhiret için çalışmaya karar vermiştir.[79]

Bu tecrübeden şu dersleri çıkartabiliriz:

- Ataların veya erkin dinini körü körüne takip etmemek gerekir; yapılan dinî arayışta maddî menfaatler gözetilmemelidir.

- Dinleri akıl ışığında incelemek ve aklın ihtiyaçlarına cevap veren dini kabul etmek gerekir.

- Tecrübe şunu gösteriyor ki bütün dinler, anlaşmazlıklarının kaynağı olan teyid edilemeyecek şeyler öne sürmelerinden dolayı hepsi de birbirine eşittir.

- Yine de aramamız gereken dinî bir hakikat olmalı. O olmazsa, ahlâk açısından bütün dinlerin emirlerine ve akla uygun doğal bir din kaçınılmazdır.

---

77 *A.g.e.*, 32.
78 *A.g.e.*, 32-33.
79 *A.g.e.*, 35-42.

Bu bölümün İbnu'l-Muqaffa'ya atfedilişi

Mu'tezilî 'Abdu'l-Cabbâr, 385/995 tarihinde ilk kez Burzoe bölümüyle ilgili ciddi şüphelere kapılmıştır. "Sanki (yazar) inananların zihninde kuşkular uyandırmaya çalışıyor". Eskiden Mazdeen olup olgun yaşlarda İslâm dinine girmiş ve din konusunda suçlanmış olan İbnu'l-Muqaffa'yı, *K.D.*'nin bu bölümünü ve aynı zamanda bütün kitabı, Şu'ûbî niyetle yalandan *'Acem*lere atfettiği her şeyi uydurmakla suçlamıştır. Diğer mütercimler gibi bunun da amacı Müslümanların dikkatini Peygamber'in ve seleflerin mirasından alıkoymaktı.[80]

Aynı dönemde Bîrûnî, kitabın Hintçe orijinalinde Burzoe bölümünün bulunmadığını fark ettiğinde, İbnu'l-Muqaffa'nın kendi kafasından bu bölümü kitaba eklediğini yazmıştır. Amacı, mânevî olarak güçsüz olan bazı Müslümanların kafalarını karıştırmak ve onları Maniheizme çekmekti.[81] Burzoe'nin eleştirileri bütün dinleri hedef almasına rağmen neden Maniheizm? Bunun iki nedeni var: Bîrûnî, bir yandan İbnu'l-Muqaffa'nın kripto-manici olduğunu düşünerek onun hakkında önyargılıdır; diğer yandan Manici söylemi bilen birisi olarak Bîrûnî, Burzoe'nin karamsarlığında ve çileciliğinde Manici bir tarz fark etmiştir. Buradan yola çıkarak bu bölümün yazarının kripto-manici İbnu'l-Muqaffa' olduğunu düşünmüştür.

Aslında Bîrûnî'nin bu yargısı, hiçbir tarihî değere sahip değildir. *K.D.*'nin Arapça versiyonu, Burzoe bölümünün Hint kaynaklı olduğunu söylememekte ve öyle görünüyor ki Bîrûnî kitabın Pehlevîce aslını görmemiştir. Onun ve 'Ab-

---

80 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 71-72; Kadı'nın açıklamaları hakkında bkz. yukarı s. 148. O dönemde hatta daha sonralar da Kadı'nın görüşü yaygındı; IV./X. asırda, *Kitâb mudâhât emsâl Kelîle ve Dimne bimâ eşbehehâ min eş'âr el-'arab*'ın –M.Y. Necm, Beyrut, 1961- yazarı olan Ebû 'Ubeydullâh el-Yemenî adında birisi, girişinde Kadı'nın sunduğu görüşlerin benzerlerini ifade etmiştir. Safedî, *Vâfî*, XVII, 639, *K.D.*'nin gerçek yazarının İbnu'l-Muqaffa' olduğunu düşünmüştür.

81 *Hind*, 123.

du'l-Cabbâr'ın yargısı daha çok bir niyet muhâkemesinden ileri gelmektedir.

Çağdaş bilginler arasında, 1912'de Nöldeke[82] ve 1932'de Gabrieli,[83] söz konusu bölümün Arap mütercimin eseri olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre bir hekimin Enûşirvân'ın Mazdeen sarayında bu kadar cesaretle kendini ifade etmesi imkansızdır. Bunun tersine Burzoe'nin fikirleri "İbnu'l-Muqaffa' gibi septik bir zihniyete" ve Sasanî bir hekimden ziyâde onun dönemine daha çok uymaktadır.[84] Nöldeke, bütün bölümü İbnu'l-Muqaffa'ya atfederken, Gabrieli mütercimin eleştirel anlamda asıl metnin üzerinde oynamalar yaptığını düşünmektedir. Eklenen bölümü belirleyemeden kendisinin *excursus* olarak adlandırdığı eleştirel kısmın İbnu'l-Muqaffa'ya ait olduğunu sanmaktadır.[85]

Sasanî döneminde ve İslâm döneminde Burzoe'nin tecrübesi

İbnu'l-Muqaffa'nın imanı konusundaki önyargıları bir yana atarak, Nöldeke'nin ve Gabrieli'nin görüşlerine itiraz edebiliriz. Birçok belge, Burzoe'nin tecrübesinin, septisizminin ve eleştirilerinin Enûşirvân dönemine tamamen uyduğunu göstermektedir. P. Kraus'un işaret ettiği birinci belge, Fars olarak bilinen Paul adında Hristiyan bir filozofun Süryanice yazdığı ve Enûşirvân'a ithaf ettiği Aristo'ya ait bir kitapçığın girişidir.[86] İkinci belge, Enûşirvân'ın *Dênkart*'taki imzalı bir bildirisidir;[87] kralın, bu metinde gayri-Mazdeenlere Mazdeizmi zorbalıkla değil de bir nutukla empoze etme kaygısını güttüğü anlaşılmaktadır. Üçüncü belge, Buzurcmihr'e atfedi-

82 Th. Nöldeke, *Burzoes Einleitung zu Buche Kalîla wa Dimna*, Strasbourg, 1912, yorum, s. 1-11, tercüme s. 11-27.
83 Gabrieli, *Opera*, 202, 203.
84 *A.g.e.*, 202.
85 *A.g.e.*, 202
86 P. Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa', *RSO*. 14, 1934, s. 1-20.
87 R.C. Zaehner, *A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955, s. 8-9, yorum s. 48.

len bir Mazdeen hikmet el kitabıdır;[88] bu eser II./VIII. asırda Arapça'ya tercüme edilmiştir; metinde yazar hayatın boşluğu hakkında Burzoe'yle aynı görüşleri savunmakta ve aynı ahlâkî tutumu seçmektedir.[89] Hekimin ifade ettiği aynı cümleyi kullanır: "Akıllı insanların kabul etmedikleri şeylerden kaçınmak ve ulaşılamaz olanı aramak." (الاحتفاظ من التصديق بما لا يُعْرَف والتناول لما لا يُنال).[90] Burzoe'nin metniyle belirgin paralellikler arz eden bu belgeler, çeşitli dinler arasında ve Sasanî imparatorluğunda kök salmış düşünce akımları arasında bir *cedel* havasının var olduğunu bizlere göstermektedir. Bu metinlerde, hakikat arayışı, dinler arasındaki anlaşmazlıklar ve teolojik kanıtın kesin olmayışı vurgulanmaktadır. Bu yüzden İranologlar, Burzoe bölümünün aslına uygun olduğundan tamamen emindirler. Christensen'e göre: "Bu bölüm öylesine Kusro döneminin izlerini taşımakta ve o kadar çok göndermede bulunmaktadır ki, II./VIII. asra ait bir yazarın bunu uydurmuş olması imkansızdır; benim için metnin sahihliği hiç kuşku götürmüyor."[91] Widengren aynı fikirdendir: "Orada ifade edilen inançların Burzoe ve hükümdar Xosrau'dan ziyâde İbnu'l-Muqaffa' ve dönemine daha uygun olduğu bahanesiyle Burzoe'nin girişinin sahihliği konusunda kuşku duyulmuştur. Ancak bu düşüncenin savunulacak bir yanı yoktur; çünkü bu girişin fikirlerinin, özellikle tıp alanında Hind düşüncelerine çok benzediği açıktır; bu benzerlik Sasanî dönemin sonuna tıpatıp uymaktadır. Girişin bize çok somut olduğu kadar anlamlı bir örnek olarak sunduğu septikliğe ve kaderciliğe gelince bun-

88 *Andarz* tarzındaki kitabın adı *Aîyâdgâr î Vazôrg-Mitro*'dur (Vuzurcmihr'in hâtıraları); İngilizce çevirisiyle birlikte transkript edilmiştir: J.C. Tarapore: *Pahlavi Andarz-Nâmak*, Bombay, 1933, s. 38-57. Arapça tercümenin başlığı *Âdâb Buzurcmihr*'dir, Miskeveyh, onu *el-Hıkme el-khâlide, câvîdân khirad* adlı eserinde muhafaza etmiştir, 'A.-R. Bedevî, Kahire, 1952, s. 29-41.

89 Miskeveyh, *a.g.e.*, 29-30.

90 *A.g.e.*, 32.

91 A. Christensen, *L'Iran sous les sassanides*, s. 418.

lar Burzoe'nin kaleminde çok doğaldır."[92]

Burzoe, Sasanî dönemi için anlamlıysa aynı zamanda İslâm ümmetinin tarihine de dahil edilebilir. Fakat İranlı hekimin tecrübesini bu tarihin içine dahil etmeye çalışmadan önce İbnu'l-Muqaffa' nın Burzoe metniyle ilişkisini inceleyelim.

Pehlevîce versiyonun olmaması bizlere Arap mütercimininin metne ne yaptığını tam olarak bilmemizi imkansız kılmaktadır. Diğer yandan İbnu'l-Muqaffa'nın hayatının hangi safhasında *K.D.*'yi tercüme ettiğini bilmemekteyiz. Aynı zamanda bizlere ulaşan versiyonun İbnu'l-Muqaffa'nın orijinal versiyonu olduğundan da emin değiliz.[93] Kimse *K.D.*'nin birkaç Arapça tercümesi olduğunu düşünmemektedir.[94] Fakat bu görüşleri bir yana bırakırsak ve İbnu'l-Muqaffa'nın Burzoe metniyle eleştirel bir anlamda oynadığını düşünürsek, o zaman kendimize şunu sorabiliriz: Neden İbnu'l-Muqaffa' eserin diğer bölümleri üzerinde kalem oynatmamıştır? Çünkü eserin bir asır öncesine ait olan Süryanî versiyonuna[95] baktığımızda İbnu'l-Muqaffa'nın tercümelerinin aslına tamamen uyduğunu görmekteyiz. Diğer yandan İbnu'l-Muqaffa'yı Burzoe ile karşılaştırdığımızda ikisinin arasında çok az alaka olduğunu fark etmekteyiz. Kâtib, bir sosyete adamı ve Machiavel düzeyinde siyâsî bir düşünürdü.[96] Hekim ise bireyselci ve Ma'arrî düzeyinde karamsar bir kişiydi. İbnu'l-Muqaffa' -Burzoe düşünülemez.

Mütercimin neden metni düzeltmediğini kendimize sorabiliriz? Bu da bizi başka sorular sormaya götürecektir. II./VIII. asırda bu metin kuşkulu görünmüş müydü? *K.D.*'nin inanılmaz bir ilgi gördüğünü[97] ve mütercimin de

92 G. Widengren, *a.g.e.*, 236.

93 Gabrieli, *E.I.*², III, 90.

94 M.Y. Necm, el-Yemenî'nin eserinin girişinde (s. IV) bu soruyu sormaktadır; İbnu'n-Nedîm'in bir gözlemi bunu çağrıştırmaktadır, *Fihrist*, 364.

95 F. Schulthess tarafından yayınlanmıştır; esere ek olarak Almanca bir çevirisi bulunmaktadır, Berlin, 1911. Burzoé'nin biyografisi bu eserde bulunmamaktadır.

96 Goitein, *A Turning*, 150.

97 Üç şâir: Ebân el-Lâhıqî, 'Alî b. Dâvûd ve çok ünlü Mu'tezile Bişr b. el-Mu'temir, bunu mısra haline dökmüşlerdir, *Fihrist*, 364.

II./VIII. asrın sonlarından itibaren zındıklıkla suçlandığını bilmekteyiz. Bu durumda girişin sapkın mezhep yönü neden yalnızca IV/X. asırda fark edilmiştir?

Burada metnin, *kelâm* terminolojisini kullanacak olursak, Vahy'den önce yaşamış bir düşünürün (*mufekkir qable vurûd es-sem'*) dinî tecrübesini anlattığını hatırlatmamız gerekiyor. Hz. İbrâhîm gibi atalarının dininden kurtulmaya karar vermiş ve ilâhiyatçılarla (ve Kur'ân ile) mutâbık olarak atalara sadâkat kavramını reddetmektedir. Eğer septisizmi, daha önce gördüğümüz ve II./VIII. asırda sosyete insanları ve İbâhî çevreler arasında Sümenî öğreti şeklinde yaygın olan septisizmden çok farklıysa, insanların dinî sistemleri takip ettikleri görüşü Câhız'ınkine benzemektedir.[98] Rasyonalist birisi olarak kendi durumuna uygun olan *tevhîd*in ilkelerine sonunda ulaşmaktadır. Onun biyografisini okuduğunda bu dönemdeki bir Müslümanın aklına, buna benzer bir tecrübe yaşamış başka bir İranlı gelirdi: Selmân el-Fârisî.[99] Kuşkusuz Müslüman, Hristiyan, Mazdeen, Manici veya herhangi başka bir dine mensup, en-Nazzâm'ın neslinden bir *mütekellim*, bir *münâzara* tutmak için bu İranlı hekimle tanışmayı çok isterdi. En-Nazzâm, bir inkârcıdan ziyâde bir septikle tartışmayı tercih etmekteydi; çünkü ona göre her kesinlikten önce bir kuşku bulunur ve kimse kuşkuya düşmeden bir inançtan diğerine geçemez.[100] Arayışını bitmemiş bir halde yarım bıraktığı için Burzoe, daha sonra göreceğimiz gibi, apolojistlerin ideal *mevlâ*sıydı.

Bu dönem imanın gençlik dönemidir. Burzoe'leri İslâm dinine kazandıracaklarından eminler. Fakat bu, III./IX. asrın

---

98 Câhız, *Kitâbu'l-akhbâr ve keyfe tasıhhu*, Neşvân'ın, *Hûr*, muhafaza ettiği bir bölüm, s. 217-230; bir bölüm de Ch. Pellat tarafından tercüme edilmiş ve yayınlanmıştır, J. A., c. 255, 1967, s. 65-105; şu başlığı atmıştır: "Les nations civilisées et les croyances religieuses", s. 66, 91, 101-102.

99 *Sîra*, I, 198-199; birkaç unsur, iki İranlının hikâyesinde ortaktır: Çileci temayül ve kuşku.

100 Câhız, *Hayavân*, V, 35.

sonlarında sanıldığı kadar kesin görünmemektedir. Tevhîdî'nin *İmtâ'ı*[101] ve özellikle İbn Hazm'ın *Fisâl*'inin son sayfaları[102], Burzoe'nin tecrübesinin bütün safhalarını –kuşku, dinî olgunun izâfîliği, dogmatizmin eleştirisi, teolojik söylemlerde sunulan delillerin aynı değerde olması, bütün dinlere ve akla uygun olan ahlâkî senkretizm- yaşayan insanların sayılarının çok yüksek olduğunu göstermektedir. Burzoe'nin iyi entegre olduğu kuşku ortamıydı ve ilâhiyatçılar da onun sohbet ettiği din âlimlerine benzemekteydi. Bu ortamın ışığında 'Abdu'l-Cabbâr ve âlim Bîrûnî, Burzoe'nin yoğunlaştırılmış eleştirilerini keşfedebilmiş, hatta tabiri caizse çözebilmişlerdi. Her ikisi de İbnu'l-Muqaffa'nın imanı hakkında kendilerine has fikirlere sahip oldukları için –hatta Nöldeke ve Gabrieli için de aynı şey geçerlidir- *K.D.*'nin içinde bu zehri gizlemek gibi şeytanca niyeti taşıdığına inanmışlardı.

Sonuç olarak İbnu'l-Muqaffa'nın Burzoe bölümünün gerçek yazarı olduğunu, yahut İranlı hekimin psikolojisine sahip olduğunu, yahut kötü niyet güderek onun biyografisi üzerinde kalem oynatarak onun yerine geçmek istediğini ispatlayacak herhangi bir veriye sahip değiliz.

Manici apolojinin yazarı

İlk önce olayları anlatmamız gerekmektedir:

Reddiyesinin birçok yerinde el-Qâsım b. İbrâhîm, bu Manici apolojiyi hiç kuşku duymadan Manici olarak sınıflandırdığı İbnu'l-Muqaffa'ya atfetmektedir.[103] İki hipotezle karşı karşıya bulunmaktayız: Ya onun adı kitabın üzerinde yazar adı olarak geçmekteydi ya da kitabın yazarı bilinmemekteydi ve Müslüman yazar, kötü niyet beslemeden, *K.D.*'yi tercüme eden kişiye ait göstermiştir. Bize göre birinci hipotez daha gerçekçi; zaten el-Qâsım'ın girişi de bunu çağrıştırmaktadır.[104]

---

101 Tevhîdi, *İmtâ'*, III, 193-195.
102 İbn Hazm, *Fisal*, V, 119-124.
103 El-Qâsım b. İbrâhîm, *Redd*, 8, 15, 27, 28, 31, 33, 38, 48, 53.
104 *A.g.e.*, 8.

Diğer yandan, eski ya da daha ileri tarihlere ait olan Müslüman sapkın mezhepler ilmi, Manici apolojiden ve reddiyesinden habersizdir. Bu da el-Qâsım'ın sözlerinin dışında bu atfın sahihliği hakkında hiçbir belgeye sahip olmadığımızı göstermektedir.

Bu Manici kitap hakkında ortaya atılan yanlış görüşleri bir yana bırakalım. Bu eserin, Kur'ân'ın *mu'âradas*ıyla hiçbir alakası olmayan polemik *kelâm* kitabı olduğunu ortaya koyduk. Zaten bunu İbnu'l-Muqaffa'ya atfeden İslâm rivâyetleri, bilimsel değere sahip olmayan sonradan çıkmış hikâyelerden ibaret ve bunları göz önünde tutarak Manici yazarı belirlememiz imkansızdır.

Şunu da belirtelim ki, bu kitabın yazım tarzıyla İbnu'l-Muqaffa'nın bilinen eserlerinde sergilediği yazım tarzını mukayese etmek de bize bir şey getirmeyecektir; böyle bir durumda objektif olduğumuzu söylemek mümkün değildir.

Gabrieli, kendince, Manici kitabın bir paragrafının altı satırıyla[105] Burzoe'nin biyografisinin *excursus*'unun[106] aşağı yukarı aynı boyuttaki bir paragrafının arasında "bâriz bir mutâbıklık" olduğunu söyler. Bu iki metnin arasındaki benzerlik, akla başvurma ve ataların dinine gösterilen sadakatin eleştirisi ile ilgilidir. Aslında burada, Sasanî bir metinde karşımıza çıkan kalıplaşmış bir ifadenin bu iki paragrafta kullanılması söz konusudur.[107] Bu Gabrieli'ye iki metnin aynı kalemden çıktığını göstermeye yaramıştır.[108] İbnu'l-Muqaffa'nın *excursus*'un yazarı olduğunu varsaydığı için, Manici kitabın İbnu'l-Muqaffa'ya atfedilmesinin doğru olduğunu savunmuştur. Bu sonuçtan yola çıkarak İbnu'l-Muqaffa'nın

---

105 *A.g.e.*, 26-27.

106 *Kelîle ve Dimne*, 30.

107 Burzoe'nin biyografisinde (*K.D.* 30): غَيْرُ مُصَدِّقٍ بما لا أعرف ولا تابعٌ إلاّ ما يبلغه عَقلي Manici kitapta (*Redd*, 26): « ... يأمرك بالايمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تَعْقِل ». *Âdâb Buzurcmihr*'de (Miskeveyh, a.g.e., 32): الاحتفاظ من التصديق بماً لا يُعْرَف والتناول لما لا يُنال.

108 Gabrieli, *Opera*, 239; *E.I.*², III, 909; *Elaboration*, 27.

dini hakkında şu hipotezi ortaya atmıştır: Mazdeen doğmuş olan İbnu'l-Muqaffa', septisizme düşmüş ve bu septisizmi Burzoe'ye atfetmiştir. Maniheizmde aklı ve mâneviyâtı tatmin edebilecek bir çeşit "üst din" bularak Manici olmuştur ve görünüşte kabul ettiği bir din olan İslâm'ın eleştirisini yazmıştır. Böylece iki metin arasındaki analoji açıklanmış bulunmaktadır.[109]

Biraz ileride, bu hipotezin yazarının, II./VIII. asrın entelektüel çevreleri ve bu çevrelerin Maniheizme bakışları hakkında hiçbir şey bilmediğini ve savunduklarının tamamen hayal ürünü olduğunu göreceğiz. Burada sadece bu iki metin arasında çok basit bir benzerlik olduğunu söylemekle yetinelim; ancak bu benzerlik, Manici kitabın niteliğini ve bağlamların farklılığını gölgede bıraktığımızda görünmektedir.

Bütün gnostik sistemler gibi Maniheizmin, bu dine girmiş olanlar için sadece iman ederek kabul edilen dinî bir öğreti olmadığı herkes tarafından bilinen şeydir. Maniheizm, "imanın üstün kesinliğiyle akla" empoze olan mükemmel ve mutlak bir ilimdir.[110] Özelde Manici ve genelde gnostik söyleme özgün olan "akla çağrı, imanı ve erki küçümseme" sayesinde bu iddiadan bilimselliğe geçiş sağlanmıştır.[111] Aşağıdaki cümleyle başlayan Manici paragrafta bu açıktır: "Câhilliğini senden gizleyen, senden aramamayı ve aklın kabul etmeyeceği şeyi ve bilemeyeceği şeye inanmanı isteyen câhilin otoritesinden kurtul." « ... يأمرك بالايمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تَعْقِل »[112]

Akla başvurmanın ve ataların dinine sadakatin reddinin Arap *kelâm*ının temeli olduğu herkesçe bilinen bir şeydir. İslâm topraklarında Hristiyan, Müslüman, Mazdeen veya Manici hatta belki Yahûdî istisnasız bütün *mütekellim*ler, doğru yolu (*el-hüdâ*) göstermek için hayalî bir muhâtaba –ki hakikat arayışçısı Burzoe bu tipin ideal temsilidir- hitap ederler. Bu

---

109 Zikrettiğimiz bütün makalelerinde Gabrieli sürekli aynı tezi öne sürmüştür.
110 Ch. Puech, *Le manichéisme*, 72
111 *A.g.e.*, 72, dip. 281.
112 El-Qâsım b. İbrâhîm, *Redd*, 26.

muhâtab, sürekli düşünmeye, incelemeye ve aklı memnun bırakan öğretiyi aramaya itilir. Burada en çok tekrarlanan öğüt, akıl sahibi bir kişinin körü körüne atalarının veya otoritenin dinini takip etmemesi ve *taqlîd*in boyunduruğundan kurtulması gerektiği şeklindedir. Manici yazarınkiyle aynı olan bu apolojetik söylemden Burzoe ile bâriz benzerlikler arz eden yüzlerce örnek sunabiliriz. II./VIII. asrın sonlarına ve III./IX. asrın başlarına ait üç apolojisti zikretmekle yetineceğiz: Biri Müslüman, biri Hristiyan ve biri de Mazdeen.

Müslüman olan Muhammed b. el-Leys'dir; aslında Manici yazarın çağdaşı olabilir. VI. Constantin'e yazdığı mektubunun hemen hemen her sayfasında Müslüman *mütekellim*, Hristiyan kralı İslâm'a girmeye, düşünmeye ve aklını kullanmaya davet eder.[113] Âilesinin dinine sâdık kalmak veya erke duyduğu sevgiden dolayı[114] başpiskoposlara[115] veya hevâ-ya[116] uymaması için ona yalvarmaktadır. Kur'ân'dan (67/22) ilham alarak "Gözlerinizi yere dikerek aramayın, 'Îsâ'nın söylediği gibi ara ve sor: Kim isterse alır, kim ararsa bulur, kim kapıyı çalarsa ona açılır."[117]

Harrân'ın Melkit piskoposu Théodore Ebû Qurra (öl. 205/820) biraz önce zikrettiğimiz *mütekellim*in çağdaşıdır. Tanrı'nın varlığı ve gerçek din hakkındaki bir apolojetik eserde,[118] Hristiyan *mütekellim*, sonunda hakikate ulaşan bir Burzoe sunmaktadır. Dağdan (tabii bir halde) kentte iner. Burada, her biri kendi dinine girmesini teklif eden, Hanîflerle (Harrân Sâbiîleri), Mazdeenlerle, Samaritenlerle, Yahudilerle, Hristiyanlarla, Manicilerle, Marsiyonîlerle, Daysanîlerle ve Müslümanlarla karşılaşır. "Bize gel, biz gerçek hakika-

113 Muhammed b. el-Leys, *Cevâb*, 189, 191, 193, 194, 195, 198, 201, 207, 210, vs.
114 *A.g.e.*, 217, 221, 223.
115 *A.g.e.*, 201, 217, 221.
116 *A.g.e.*, 214, 217.
117 *A.g.e.*, 226.
118 Ebû Qurra, Théodore (öl. 205/820), *Mîmar fî vücûd el-khâliq ve'd-dîn es-sahîh*, L. Cheikho, Beyrut, 1912.

te sahibiz, sadece biz doğru yoldayız, diğer insanlar yanlıştalar."[119] Fakat derin bir tefekkürden sonra sadece aklını dinleyerek doğal dini keşfeder; "gerçek din" de ilginç bir şekilde Hristiyanlıktır.

El-Qâsım'ın çağdaşı olan[120] ve Mazdeen bir apolojinin yazarı olan Martan Ferrukh i Ohrmazddatan aynı şeyleri söylemektedir. "Ben (...) mezheplerin, dinlerin ve öğretisel görüşlerin çeşitliliğiyle defalarca karşılaştığım için bu kitabı yazdım. Çocukluktan itibaren aklımı hep hakikati aramak ve incelemek için kullanmışımdır. Bu yüzden birçok bölgeyi ve denizi gezdim..."[121] Biraz ileride şöyle devam eder: " İşte bu arayış için yabancı ülkelere, Hindlilerin ve çeşitli halkların ülkelerine gittim. Çünkü benim sevdiğim geleneksel *dên* değildi; akıl ve ruh için kabul edilebilir olanı arıyordum."[122] Bu din de ilginç bir şekilde Mazdeen *dên*idir. Oysa eleştirdiği diğer dinler –İslâm, Yahûdîlik, Hristiyanlık ve özellikle de "kandıranların en büyüğü olan Mani'nin çatlak beyni"[123]- yalnızca ayartma ve çılgınlıktır.

Şunu da burada belirtelim ki, bütün bu apolojiler kendi terminolojilerine uygun olan *besmele*yle ve *tahmîd*le başlamaktadır.

Manici metinde, akla çağrının apolojetik söylemin alışagelmiş bir şey olduğu apaçıktır. Burzoe'nin acılı ve sahih tecrübesiyle hiçbir alâkası yoktur; ki bu tecrübe septisizme ve çileciliğe yatkın bu endişeli kişilerde çok doğaldır.

Gabrieli, Burzoe'nin biyografisi ve Manici metin arasında bulunan ortak noktalardan dolayı İranlı hekimi Mani'nin dinine girdiriyorsa, bu mantıktan yola çıkarak, aynı kişiyi bütün dinlere girdirebiliriz, özellikle de Mazdeenliğe; çünkü

---

119 *A.g.e.*, 12-16.
120 *Ş.G.V.* 12; editöre göre apolojinin yazarı, III./IX. asrın ortalarında yaşamıştır.
121 *A.g.e.*, 92.
122 *A.g.e.*, 117.
123 *A.g.e.*, 117

Mazdeen metin, Burzoe'nin biyografisine hatta edebî bakımdan bile en yakın olanıdır. Ama aslında İranlı hekim, bu apolojetik söylemden dolayı dinden yüz çevirmiştir.

Sonuç olarak iki metin arasındaki analoji, çok cüz'î ve rastlantısaldır; dolayısıyla Manici apolojinin yazarını belirlemek için göz önünde bulundurulamaz.

Diğer yandan, sağduyu adına, İbnu'l-Muqaffa'nın İslâm'a girmesinden önce veya sonra kendi imzasını taşıyan bir reddiye yazmış olduğunu ileri süren görüşü de bir yana bırakabiliriz. Böyle bir kitabın --burada Müslüman okurlarına yönelik olduğunu hatırlatmamız gerekiyor- bir asır boyunca üstadları, çağdaşları ve zındıklığı çürütmekle meşgul üç Iraklı ilâhiyatçı nesil tarafından bilinmemesi imkansızdı. Sâdık ve tamamen entegre olan kâtibin kripto-manici olduğunu (ancak kitabın açık açık yazarı olsaydı şehidliği arayan bir inanan olurdu) varsayarsak, Allah'a ve Peygamber'e karşı yazılmış bir kitapçığın üzerine adını yazmakta ne fayda bulmuş olabilirdi? Sahte bir isim kullanması yeterli olurdu. Onun adı, Manici kitabın üzerinde yazılı bulunsaydı, bu demekti ki gerçek yazar onun adını kullanmayı daha etkili ve kendisi için daha sağlıklı olacağını düşündüğü için yapmış olmalıydı: Ölmüş olan âlimin prestijli adını kullanmak. Büyük zâtların gizli düşüncelerini hak olarak iddia eden marjinalleşmiş azınlıkların oranını bilmekteyiz. El-Me'mûn'u savunan Mani inananları[124] İbnu'l-Muqaffa'nın adını da kullanmış olabilirler. Zaten eserleri İbnu'l-Muqaffa'ya atfetme olayı sadece Manicilerle sınırlı değildir. Câhız, başlarda bu ünlü yazarın adını kullandığını itiraf etmiştir.[125]

Manici apolojinin yazarı, kâtibin tarzında bir kültüre sahip değildir; polemikçi tarzı, teolojik söylemi ve kitabının apolojetik şekli, onun bir *mütekellim* olduğunu göstermekte-

124 *Fihrist*, 401.

125 Câhız, *Risâle fî mâ beyn el-'adâve ve'l-hased*, Hârûn yay. *Resâ'il*'de, Kahire, 1964, I, 351.

dir. Diğer yandan yabancı alaycı bakışı, eleştirel sistemi –ki bu sistem uzun bir eleştiri geleneğinde yer almaktadır- ihtiyar bir Manici apolojisti akla getirmektedir.

İslâm'ın boyunduruğu altına aldığı "kötü" etkisiyle ilgili yaptığı yakınmayı göz önünde tutarsak,[126] Mükemmellerin, İslâm erkinden yakınmaları için hiçbir nedenlerinin olmadığı II./VIII. asrın birinci yarısında yaşamış bir Manici değil de aynı asrın ikinci yarısında yaşamış biri olduğunu düşünmek durumundayız. Baskılar onları Irak'a kaçmaya veya gizlenmeye mecbur bırakmıştır.

Sonuç olarak II./VIII. asrın ikinci yarısında Manici bir teolog tarafından kaleme alınmış Manici kitap, bize göre, bu dönemde veya reddiyenin tarihinden biraz önce Irak topraklarının dışında İbnu'l-Muqaffa'ya atfedilmiştir. El-Qâsım b. İbrâhîm'in Hicazlı olduğunu ve el-Mehdî'nin vezîrinin oğlunun tutuklandığı Mekke'de Manicilerin bulunmuş olabileceğini hatırlatalım.

Sonuç

İbnu'l-Muqaffa'nın sapkın mezhep biyografisinde en ciddî unsur olan bu iki unsurun uzun incelemesinin sonucu olumsuzdur. Onun dini hakkında ne diyebiliriz? Bu konuda çeşitli görüşler vardır.

Kürd 'Alî, onun ortodoks biyografisini tercih etmektedir;[127] Gabrieli, bu görüşünden dolayı onu "saf" bulmaktadır;[128] Gabrieli ise buna karşılık daha önce gördüğümüz tezi öne sürmüştür. Bu tez başka yazarlar tarafından kabul görmüş ve özetlenmiştir.[129]

---

126 El-Qâsım b. İbrâhîm, *Redd*, 28.

127 M. Kürd 'Alî, *Ümerâ'*, I, 125.

128 Gabrieli, *Opera*, 238.

129 C. Colpe, *Der Manichaismus in der arabischen Uberlieferung*, Göttingen, 1954, çoğaltılmış tez, s. 188-190 ve M.F. Ben Ghazi, *a.g.e.*, I, 117-166. Bu iki yazar, şu şekilde akıl yürütmüşlerdir: İbnu'l-Muqaffa' bir hümanistti; Manicilik o dönemin tek hümanist diniydi; demek ki İbnu'l-Muqaffa' da Manici olmalıydı. Maniciliği hümanist bir din olarak algılamak ilginç bir bakış.

İki yanlışı ve birçok keyfi unsuru temel alan bu hipotez, İbnu'l-Muqaffa' ile değil de daha çok Burzoe'deki kahramanla ilgilidir. İtalyan İslamolog, İbnu'l-Muqaffa'yı Burzoe'ye benzetir ve İbnu'l-Muqaffa'ya Burzoe'nin septikliğini ve eleştirel zihniyetini aynı zamanda onun psikolojisini, endişeli ruhunu ve "canlı ve ince bilincini" atfeder. Onu Doğu literatürü tarihinde biraz kaybolmuş bir batılı olarak sunar.[130] *Risâle es-sahâbe*'deki ateşli Müslüman yazar görüntüsü kılığı altında kâtibin, Manici yazarın kinini gizlediğini düşünerek, bu kişinin "şerefli" zındıklardan olduğunu ileri sürmüştür.[131] Fakat bu zaten çok zarif olan Burzoe'nin rûhuna fazla eziyet etmektir. Şerefli bir Manici İbnu'l-Muqaffa'-Burzoe, onu buna zorlayan hiçbir şey yokken kendi isteğiyle İslâm dinine ve Müslüman bir sâhibin hizmetine girecek ve *qayyân*ların evlerine gidip gelecek yerde, çağdaşı zengin Zâdhormuz gibi Maniheizme girip dünyadan el etek çekip Mükemmel olurdu.[132] Ancak *el-Edebu'l-Kebîr*'in yazarının hayatı ve ahlâkı Burzoe'ninkine benzememektedir.

Bir yandan İbnu'l-Muqaffa'nın *Risâletu's-sahâbe*'de kendi düşüncelerini sunmadığını ve diğer yandan da fikirlerini Burzoe'nin biyografisinde ortaya koyduğunu, bir yandan hekimin adı altında saklandığını ve diğer yandan da İslâm'a karşı yazılmış ateşli bir metnin üzerine adını yazdığını savunmak çok keyfi olur. Bu hiçbir şekilde tutarlı değildir.

Gabrieli, özelde Maniheizmi genelde de *zındîq* akımlarını, sahip oldukları değerden çok üstte tutan çocukça bir önyargıyı temel almıştır. II./VIII. asırda özellikle İslâm topraklarında Maniheizmin akılcılığı –Zeus'un kafasından çıkan, biraz İslâm-öncesi İran'ında esen ve İslâm topraklarını düşmanca aşarken Batı'ya dönen bu akımı- temsil ettiğini; Mu'tezilîliğin, örneğin, Manici-karşıtı ve akıl-karşıtı pole-

130 Gabrieli, *Opera*, 244.
131 A.y., *Elaboration*, 29.
132 *Fihrist*, 397.

miklerle bağdaştırıldığını; son olarak da aydın kişilerin, felsefî ve akılcı değerleri temel alan Mani dinine girmeye mahkum olduklarını kurgulamıştır.[133] Bu durumda akılcı bir din arayan Burzoe gibi rasyonalist bir kişi var olduğunda ve özellikle Maniciliğin aranan din olduğunu düşündüğümüzde, bu *Şann*'ı bu *Tabaqa*'yla birleştirme, evlendirme dürtüsünden kendimizi nasıl alıkoyabiliriz? Bütün bunlar gerçek olmak için çok fazla kolaycılığa kaçmaktır.

Yazarının yarım bıraktığı Burzoe bölümüne hayalî olarak devam edecek olursak, edebî bir oyunda İranlı hekimin krizini bin bir şekilde bitirebiliriz. Onu Selmân el-Fârisî'nin veya Ma'arrî'nin veya Gazzâlî'nin konumuna götürebiliriz; onu bütün dinlere, Budizm'e hatta Müslüman yazarların Brahmanizmine bile sokabiliriz. Fakat İbnu'l-Muqaffa'nın bütün bunlarla hiçbir alakası yoktur. Gerçek eserleri çerçevesinde onun hayatı, ahlâkı ve düşüncesi hakkında yeterince bilgiye sahibiz.

Özet olarak Gabrieli'in hipotezi savunulabilecek bir hipotez değildir.

Goitein'a gelince; İbnu'l-Muqaffa'nın karmaşıklığının altını çizmekte ve onu Machievel'in ve İbn Khaldûn'un seviyesinde birisi olarak kabul etmektedir.[134] Manici apolojiye gönderme yaparak, bu kitabın sahih olması durumunda İbnu'l-Muqaffa'nın İslâm dinine girmeden önce bir Manici tarikatta bulunmuş olabileceğini düşünmektedir.[135] Mutlak anlamda bunu düşünmek mümkündür; fakat fazla geç bir döneme ait olan ve bir kâtibin değil de bir ilâhiyatçının kaleme aldığı Manici kitap, bu inisiyasyon konusunda ciddî bir kanıt sunmamaktadır.

Bize göre İbnu'l-Muqaffa', dünyadan el etek çekmeyi gerektirmeyen bir dinde huzuru bulacak dertli veya marjinal

133 *Elaboration*'daki makalesinin temel fikridir, 23-38.
134 Goitein, *A Turning*, 150, 152.
135 *A.g.e.*, 151.

kişi değildi. Kültürüyle, göreviyle ve temayülleriyle, o bir *homo politicus*'tu ve bütün bir toplumsal sınıf için bir düşünce üstadıydı. O, birini gizlice diğerini açıkça iki zıt dini aynı anda aynı ateşle savunacak kadar alçak ve ahlâksız birisi değildi. O, o dönemde tanınmış İslâm'ı muhâfaza etmeye çalışan inançlı bir insandı; kargaşadan kurtulamamış ve mezhep sapkınlıklarıyla kirlenmiş bir erke ortodoks dinî bir siyâset sunan ve zındıklığa karşı yapılacak olan resmî seferi yıllar önceden öngören bu düşünürün imanı konusunda kuşkuya düşmek çok zordur.

Onun mezhep sapkını biyografisi aslında açıklanabilir: Düşünürün kendi bireyselliğinden ziyâde yaşamış olduğu kargaşa dönemini temsil etmektedir ve onun kişisel düşüncesinden ziyâde zındıklık kavramının izlediği yolu göstermektedir. Bir insan zındıkların cehennemine bir kez mahkum edildiğinde artık onun tarihselcilikteki kaderini çizen zındıklık kavramıdır. Bize göre İbnu'l-Muqaffa'nın sapkın mezhep biyografisi, Mazdeen asıllı, mütercim ve yetenekli yazar olan, kargaşa döneminde yaşamış bir insanın, sahte bir Müslüman olması ihtimalinde İslâm'a karşı neler yapabileceğini içermektedir. Fakat hiçbir şey olayın böyle olduğunu gösterememektedir.

YEDİNCİ BÖLÜM

MEZHEP SAPKINI SÎMÂLAR-II

'Abdu'l-Kerîm b. Ebi'l-'Avcâ' ve grubu

Burada, öyle görünüyor ki, bağımsız bir *mütekellim* grubu söz konusudur; fakat bu grup, olumlu veya olumsuz olarak düalizmin etkisinde kalmıştır. Onların eserlerinden bizlere hiçbir şey ulaşmamış ve onların düşüncelerinin eleştirel yönü bizlere düşman bir gelenek çerçevesinde miras kalmıştır.

Bu grubun en bilinen siması, 'Abdu'l-Kerîm b. Ebi'l-'Avcâ'dır. Bu kişinin adı, kelimenin içerebileceği tüm anlamlarda zındıklıkla eşleştirilmiştir. Her yerde ondan *zındîq* olarak bahsedilmektedir; zındıklığın bütün hareketleri ona atfedilir; ondan sadece *zındîq* olduğunu söylemek için bahsedilir

Bu kişi, asil bir Arap ailesinden gelir, Şeybân Araplarındandır.[1] Ma'n b. Zâ'ide'nin dayısıydı.[2] Muhtemelen I./VII. asrın sonlarında, Şeybânîlerin[3] mahallesinin bulunduğu Kûfe'de doğmuştur; II./VIII. asrın birinci yarısında ünlü ve zengin birisi olarak tanınmaktadır; ölüm cezasına çarptırıla-

1 Neşvân'a göre, *Hûr*, 193, o bir Duhl idi. Duhl, Şeybân kabilesinin bir koludur.

2 Taberî, *Târîkh*, III[1], 375; Bağdâdî, *Farq*, 255; İbn Hacer, *Lisân*, IV, 51. A.-G. Cûmard'a göre, *Yezîd b. Mazyad*, Beyrut, 1961, s. 60-61, Ma'n'ın annesinin adı Berra'dır.

3 Cûmard, *a.g.e.*, 61, 62; Yâqût, *Mu'cem el-Buldân*, Beyrut, 1374/1955, II, 542, Ma'n'ın evini ayrıntısıyla Hîra yolu üzerinde göstermektedir.

rak bu kentte ölmüştür.[4]

Muhtemelen Ma'n'ın 152/769'da[5] ölümünden sonra İbn Ebi'l-'Avcâ' tutuklandı ve bilinmeyen nedenlerden dolayı Kûfe vâlisi (147/764'den 155/772'ye kadar) Muhammed b. Süleymân b. 'Alî tarafından hapse atıldı. Güçlü bir kabileden gelen bir Arap olduğu için birkaç gün içinde özgürlüğüne kavuşmayı umut etmiştir. Birkaç kişi, onun için el-Mansûr'a başvurmuştur. Bunun üzerine el-Mansûr, genç kuzenine, tutsak hakkında herhangi bir karar almamasını ve emirlerini beklemesini bir mektupla bildirmiştir. Bu sırada Muhammed b. Süleymân, 152/769 ile 155/772 tarihleri arasında bir Cuma günü, İbn Ebi'l-'Avcâ'yı ölüm cezasına çarptırmıştır. Bedeni, Emevîlerden beri suçluların –özellikle de Şî'îlerin- bedenlerinin çarmıha gerildiği ve sergilendiği yer olan Kunâsa'da çarmıha gerilmiştir.

Bir Arab'ın, anlaşıldığı kadarıyla yargılanmadan ölüm cezasına çarptırılması ciddi bir meseleydi. Halîfe bu olaya öfkelenip –bazılarına göre- vâliyi görevinden almış ve –başkalarına göre de- kısas uygulamakla onu tehdit etmiştir. Halîfenin öfkesini dindirmek için Muhammed b. Süleymân'ın koruyucusu olan 'Îsâ b. 'Alî, el-Mansûr'a İbn Ebi'l-'Avcâ'nın *zındîq* olduğunu ve dört bin hadis uydurduğunu itiraf ettiği için ölüm cezasına çarptırıldığını bildirmiştir. "Eğer onun cezası doğru ise, o zaman bunun avantajlarını sen alacaksın; ama eğer yanlışsa o zaman bunun bedelini Muhammed ödeyecektir." dedi 'Îsâ b. 'Alî yeğenine.[6]

Nakledilen bu rivâyete göre, mezheb sapkınlığına karşı sempati duymakla suçlanamayacak İbn Ebi'l-'Avcâ'nın ölüm cezasına çarptırılmasının gerçek nedenlerinin açık olmadığı ve bu nedenlerin pek İbn Ebi'l-'Avcâ'nın diniyle ilgili olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ma'n'ın dayısının tutuklanmasın-

---

4 *Ağânî*'de, III, 146-147, 'Amr b. 'Ubeyd tarafından kovulmuş olan İbn Ebi'l-'Avcâ'nın Basra asıllı olduğuna dair söyledikleri temelsizdir.

5 Bkz. yukarı s. 109.

6 Taberî, *Târîkh*, III', 375-377.

dan haberdar olan halîfe, olayı pek bilmiyormuş veya bunun bir zındıklık meselesi olduğunu zannediyormuş gibi görünmektedir. Ancak o dönemde zındıklara baskı yapılmamaktaydı. Ancak sanki burada bir cinayete bahane bulmak için zındıklık suçlamasında bulunulduğu hissedilmektedir.

İbn Ebi'l-'Avcâ', siyâsî anarşinin dinî anarşiye zemin hazırladığı bir dönemde yaşamış bir ilâhiyatçıydı. Kûfe'de olduğu kadar hiçbir kentte böyle bir anarşi yoktu. Bu kent, o dönemde ibâhîliğin –daha ileride bunun ateist ideolojisini ele alacağız- ve Şî'îliğin merkeziydi; oradaki Şî'îlik aşırı uçlarda bir Şî'îlikti ve bunun âlimleri de İslâm'ı gnostik sistemler içinde yeniden şekillendirmekteydi. Oraya çok yakın olan Hîra'da gayri-müslim topluluklar, Hristiyanlar, Daysanîler, Yahûdîler ve Maniciler yaşamaktaydı. İşte İbn Ebi'l-'Avcâ' ve faaliyetleri böyle bir ortamdaydı. Onun Şî'îlerle olan ilişkisi teyid edilmiştir: Birçok kez *İmâm* Ca'fer ile görüşmüştür.[7] Kûfe'de, iki ilâhiyatçı ile karşılaşmıştır: Biri o dönemde Şeybânîlerin mahallesinde ikamet eden Şeybânî *mevlâsı* olan imâmî Hişâm b. el-Hakem[8] ve diğeri de aynı kentte sarraf olan Mu'min et-Tâq'tır.[9] Hişâm'ın dostu,[10] düalist bir *mütekellim*[11] olan Daysanî Ebû Şâkir ve Daysanî 'Abdullâh[12] ile de karşılaşmış olabilir.

İlk başta İbn Ebi'l-'Avcâ', Hasan el-Basrî'nin öğrencisiydi[13] ve Kaderî de olmuş olabilir.[14] Mu'tezilî Vâsıl ve 'Amr ile ilişkileri olmuştur.[15] Geleneğe göre bu iki kişi doğru yoldan

---

7 Bkz. yukarı, s. 153-156.

8 Neçâşî, *Ricâl*, 338; Tusterî, *Qâmûs*, IX, 316; *Fihrist*, 223. El-Mehdî döneminde Hişâm, Bağdâd'a yerleşmiş ve Kerkh'de bir dükkan açmıştır.

9 *A.g.e.*, 224.

10 Bkz. ileri s. 302-303.

11 Bkz. ileri s. 303.

12 Bkz. ileri s. 302-303.

13 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 253.

14 Bağdâdî, *Farq*, 255.

15 *Ağânî*, III, 146-147. Bağdâdî'ye göre, *Milel*, 91, en-Nazzâm'ın İbn Ebi'l-'Avcâ' ile ilişkisi varmış; bu tamamen yanlıştır; en-Nazzâm, mezhep sapkınının ölümünden on yıl sonra dünyaya gelmiştir. Burada Bağdâdî'nin tek amacı Mu'tezilî düşünüre kara çalmaktır.

ayrıldığı gibi İbn Ebi'l-'Avcâ' da Hasan'ın *cebr* ve *qader* konusunda gösterdiği tereddütten dolayı bunlardan ayrılmıştır; fakat bu ayrılışı daha radikal bir şekilde olmuştur. Çünkü çok yaygın bir ifade olan ve bu bağlamda imânını yitirdiği anlamına gelen "*tevhîd*den ayrılmıştır"[16] veya Beşşâr'ın bir hicvinde dediği gibi: "İslâm'ı *küfr*e değiştirmiştir". O dönemde Mu'tezile taraftarı olan Beşşâr'a göre, bunun üzerine namazı ve orucu terk etmiş ve kendini içkiye ve şehvete bırakmıştı: "Kendi kendime, senin, bir hanîf mi yoksa bir *zındîq* mı olduğunu soruyorum?" demişti ona şâir.[17] Câhız, Beşşâr'ın sözlerini tekrarlar: İbn Ebi'l-'Avcâ', Nu'mân b. el-Munzir ve İshâq b. Tâlût, imanlarını *küfr*e değiştirmişlerdi; şerefe karşılık alçaklığı seçmişlerdi; delil yerine yanlış savı tercih etmişlerdi; kısacası İslâm'ı bırakıp zındıklığa girmişlerdi.[18] Herkesin çekindiği bir polemikçi olan İbn Ebi'l-'Avcâ', kendi *kelâm* çevresine sahipti; birçok kaynak kendi dostları (*ashâbı*)[19] hatta tâbiîleri (*etbâ'*)[20] olduğunu bildirmektedir. Sık sık onunla birlikte zikredilen dostları arasında –bu kişilere Câhız'ın metninde de rastlamıştık-, İbnu'l-A'mâ adında biri, Müslüman kökenli bir *mütekellim* ve büyük bir ihtimalle Kûfe asıllı li olan İshâq b. Tâlût[21] ve adı Lahmîlerin eski Hristiyan kentini çağrıştıran Nu'mân b. el-Munzir bulunmaktaydı. Nu'mân, el-Mehdî tarafından ölüm cezasına çarptırılacaktı.[22] Diğerlerinin başlarına ne geldiğini bilmemekteyiz.

İbn Ebi'l-'Avcâ', *tevhîd*den bir zındıklık ekolü kurmak için ayrılmıştır. "Bu zındıklık neydi?" sorusuna, böyle durumlarda her zaman olduğu gibi, cevaplar çok farklıdır.

Gördüğümüz gibi, İmâmî kaynaklara göre Hasan el-Basrî'nin eski öğrencisinin vardığı zındıklık, ateist bir dehrîlik-

16 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 253.
17 *Ağânî*, III, 147; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 137-138.
18 Câhız, *Hucac*, 145.
19 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 253; *Tevhîd el-Mufaddal*, 88.
20 Bağdâdî, *Farq*, 349.
21 'Abdu'l-Cabbâr'ın, *Fadl*, 267, naklettiği Mu'tezile rivâyetine göre, Basralı değildi.
22 A.y., *Muğnî*, V, 20.

di; o tevhîdden "temeli ve gerçekliği olmayan bir şeyi kabul etmek" için ayrılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın varlığını inkâr etmekteydi, âlemin ârızîliğini reddetmekteydi...[23] Daha ileri tarihlerde ortaya çıkan kaynaklarda da[24] bulduğumuz bu imaj, Beşşâr'ın hicvine tekabül etmektedir. Bu aynı zamanda fazla dindar olmayan *zındîq* âile çevreler hakkında bildiklerimize de tekabül etmektedir. II./VIII. asrın başlarında iki Şeybânî kardeş, inançsızlıkla suçlanmışlardı. Bunlardan biri olan 'Abdullâh b. 'Abdu'l-A'lâ, İbn Ebi'l-'Avcâ'nın eleştirel zihniyetini eleştirmekteydi.[25] Gördüğümüz gibi Ma'n b. Zâ'ide ve oğlu Zâ'ide, dehriyye veya zındıklıkla suçlanacak kadar dine karşı umursamaz davranmaktaydılar.[26] Bazı ibâhîler, Hammâd er-Râviye ve 'Alî b. el-Khalîl gibi Şeybânî *mevâlî*den idi.

Fakat Mu'tezile kaynaklarına göre, İbn Ebi'l-'Avcâ', Kûfe'de düalist bir ekol kurmak için *tevhîd*den uzaklaşmıştı. *Muğnî*'de İbn Tâlût, Nu'mân, Nu'mân'ın yeğeni Ebû Şâkir ve Manici Ğassân er-Ruhâvî (Edesseli) adında biriyle birlikte düalist reisler listesinin başlarında yer almaktaydı.[27] Bu gruba, *Fihrist*'te aynı kişilerle birlikte zikredilen[28] ve Kadı'yla aynı kökene sahip olan İbnu'l-A'mâ el-Harîrî (veya el-Harîzî)yi de eklemek gerekiyor. Bu *mütekellim*ler, der İbnu'n-Nedîm, düalizmi ve buna inananları savunan eserlerin yazarlarıdır. Aynı zamanda düalistlere karşı Müslüman ilâhiyatçıların yazdıkları kitaplara karşı reddiyeler kaleme almışlardır.[29] Câhız, İbn Ebi'l-'Avcâ'nın ve iki dostu İbn Tâlût ve Nu'mân'ın Müslümanlara karşı reddiyelerini yazdığında bu reddiyelere

---

23 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 253; bkz. yukarı, s. 153-156.
24 Özellikle Tevhîdî'de, *İmtâ'*, II, 20; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 137-138.
25 Bkz. ileri s. 312.
26 Bkz. yukarı s. 108.
27 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 9; aynı şekilde *Ağânî*'de, III, 146-147, nakledilen rivâyete göre düalizme varmıştır.
28 *Fihrist*, 401.
29 *A.g.e.*, 401.

gönderme yapmaktadır.[30] Khayyât'a inanacak olursak Ebû Şâkir, İbn Tâlût ve Nu'mân gibi mülhidlere karşı çıkan bu Müslümanlar, Mu'tezile üstadlarıydılar.[31] Ebu'l-Huzeyli'l-'Allâf'ın Nu'mân ile[32] ve Mu'ammer b. 'Abbâd'ın da İshâq b. Tâlût ile tartıştıkları söylenmektedir.[33]

Muğnî'nin yazarının bu *mütekellim* hakkında aktardıkları arasında dikkati çeken bir unsur bulunmaktadır. Daysanî olduğu teyid edilmiş Ebû Şâkir ve Maniciliği teyid edilmiş Ğassân er-Ruhâvî'nin dışında,[34] grubun diğer üyelerinin hiçbiri, hiçbir zaman düalist olarak belirlenmiş bir dine mensup gösterilmemiştir. İbn Ebi'l-'Avcâ'yı kripto-manici olarak suçlayan –ki bu çok banal bir suçlamadır- Bîrûnî'nin[35] ve Bağdâdî'nin[36] tersine ve Nu'mân'ı manicilikle suçlayan el-Murtadâ'nın dışında,[37] kaynaklarına sâdık olan Kadı, onları sadece "düalist", "düalizmde mutâbık olan" düalist *mütekellim*ler, fakat her birinin "furu'larında birbirlerine zıt öğretilere sahip" kişiler olarak tanıtmıştır.[38] Kadı'nın başvurduğu Nevbakhtî ve Misma'î, İbn Ebi'l-'Avcâ'nın, İbn Tâlût'un, Nu'mân'ın ve Ebû Şâkir'in yeğeninin özellikle farklı ve kendilerine özgü sistemlerinin bir bölümünü nakletmiştir.[39] Fakat Kadı, çok kısa bilgiler vermektedir.

İbn Ebi'l-'Avcâ', der Kadı, "düalizmi tebliğ etmekteydi ve her iki ilkenin beş duyuya ayrıldığını savunmaktaydı: Renkleri algılayan duyu, tatları algılayan duyudan farklıdır; tatları algılayan duyu da kokuları algılayan duyudan farklıdır."[40]

---

30 Câhız, *Hucac*, 145.
31 Khayyât, *İntisâr*, 142.
32 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 181; Nu'mân Manici olarak gösterilmiştir.
33 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, 267; İshâq b. Tâlût, *mülhid* olarak gösterilmiştir.
34 A.y., *Muğnî*, V, 20, 21.
35 Bîrûnî, *Âsâr*, 67; *Hind*, 221.
36 Bağdâdî, *Farq*, 255. Ya'qûbî'ye, (*Muşâkele*, 371) ve Mes'ûdî'ye, (*Murûc*, V, 212) göre İbn Ebi'l-'Avcâ', ibâhîler gibi Manici-Daysanî-Marsiyonî idi.
37 Bkz. dipnot 32.
38 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 9-10.
39 *A.g.e.*, V, 18.
40 *A.g.e.*, V, 20; tercüme G. Monnot'a aittir, *Penseurs*, 172.

İbn Tâlût, İbn Ebi'l-'Avcâ'nın bu görüşüne katılırken "her iki ilkeye bir altıncı duyuyu eklemiştir. Bu duyu algılanır olan ve ayrık olan eşyaları birbirinden ayırt eden duyudur. Onun özü iki ilkeden farklıdır. O görünmez ve latif bir türdendir: Onun var olduğunu yalnızca uyguladığı yönlendirici (*tedbîr*) eyleminden anlamaktayız; eğer böyle olmasaydı kimse bir rengi bir tattan ayıramazdı; fakat bu ayırt etmenin varlığı altıncı bir duyunun varlığına işaret etmektedir."[41]

"Hareketlerin, muharrikten ayrılan latif cisimler" olduğunu savunun Manici Ğassân er-Ruhâvî'nin[42] ve hareketi kabul eden fakat bunun cisim olduğunu reddeden Ebû Şâkir'in[43] tersine "düalist" Nu'mân hareketlerin varlığını inkâr etmekteydi.[44] Aynı zamanda "cisimlerin, atomlara varıncaya kadar parçalara ayrıldıklarını, atomun üç boyutlu bir cisim olduğunu ve bunun ya aydınlığın ya da karanlığın özünden ileri geldiklerini" savunmaktaydı.[45]

Maqdisî, bize İbn Ebi'l-'Avca'yı bağımsız bir düalist olarak sunmaktadır. O, Daysan ve Mani gibi, düalist bir mezhebin kurucusudur. "Düalistler, İbn Daysan'ın, İbn (Ebû?) Şâkir'in, İbn Ebi'l-Avcâ'nın ve Bâbek'in peygamber olduklarına inanırlar; onlara göre dünya, hayatta olan bir peygamber olmadan, var olamaz." der 'Abdu'l-Cabbâr'ın çağdaşı.[46] Başka bir yerde aynı yazar İbn Ebi'l-'Avcâ'ı Mani ile aynı düzleme koymaktadır.[47]

Bağdâdî'ye göre "gizliden gizliye Manici" olan İbn Ebi'l-'Avcâ', müridleriyle birlikte tenâsühe inanmaktaydılar.[48]

İbn Ebi'l-'Avcâ'nın bu iki yönünün yanı sıra, bazı belirti-

41 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 21; tercüme G. Monnot'a aittir, *Penseurs*, 174.
42 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 21; tercüme G. Monnot'a aittir, *Penseurs*, 174.
43 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 20.
44 El-Murtadâ'nın, (*Emâlî*, I, 181) aktardığı anekdota göre, Nu'mân, Ebu'l-Huzeyl'e, hareket ve hareketsizlik kavramlarının temel argümanlara başvurmadan âlemin arızîliğini ispatlayabilip bilemeyeceğini sorar.
45 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 20; tercüme G. Monnot'a aittir, *Penseurs*, 173.
46 Maqdisî, *Bad'*, III, 8.
47 *A.g.e.*, I, 90.
48 Bağdâdî, *Farq*, 255, 349.

ler üçüncü bir yönü daha olduğunu göstermektedir. Daha önce gördüğümüz gibi Bîrûnî'ye ve Bağdâdî'ye göre, İbn Ebi'l-'Avcâ' bir Râfidî veya daha doğrusu sahte bir Râfidiydi ve bu anlamda Şî'îlerin takvimlerini uyduran kişiydi.[49] Râfidî olduğu doğru gibi ama takvim konusu yanlıştır. Şî'î ifade biçimiyle "efendim ve üstadım" olarak seslendiği es-Sâdıq ve onun takipçileriyle olan ilişkilerinin İmâmî kaynaklarca teyid edildiğini daha önce söylemiştik.[50] Dolaylı olarak Khayyât, Nu'mân'ın ve İbn Tâlût'un Râfidî olarak bilindiklerini veya Ca'fer'in takipçileriyle ilişkileri olduğunu üstü kapalı olarak söylemektedir. İbn Ebi'l-'Avcâ'yı tanımayan *İntisâr*'ın yazarı, İbnu'r-Râvendî'nin eski üstadları Ebû Şâkir'in, Nu'mân'ın, İbn Tâlût'un ve Ebû Hafs el-Haddâd'ın öcünü almak için Mu'tezilîlere bir Râfidî olarak saldırdığını düşünmektedir.[51] Başka bir bölümde, III./IX. asrın birinci yarısında İmâmî olan Ebû Hafs el-Haddâd[52] ve Ebû 'Îsâ el-Varrâq, görünürde Râfidî oysa aslında düalist olmakla suçlanmışlardır.[53] Muhtemelen aynı suçlama, biraz önce zikrettiğimiz ilk iki kişi için de geçerliydi. Aynı fikir düzeni içinde Bağdâdî'nin ve Maqdisî'nin İbn Ebi'l-'Avcâ'ya atfettikleri tenâsüh inancı ve nübüvvetin devamı öğretisi o dönemde Kûfe'li Şî'îler arasında çok yaygındı.

Dördüncü yönü: Daha önceki bir bölümde İbn Ebi'l-'Avcâ'nın, Nu'mân'ın ve İbn Tâlût'un, hadisler uydurup yaymakla suçlandıklarını gördük.[54] İbn Ebi'l-'Avcâ'nın adı Cehmîlerle gelenekçiler arasındaki polemiklerde kullanıldıysa ve ona yalandan rahatsız edici hadisler atfedildiyse, bu şu demek değildir ki; o ve dostları aslında sahih bir hadis râvî-

49 Bkz. yukarı s. 203.
50 Bkz. yukarı, s. 153-156.
51 Khayyât, *İntisâr*, 142.
52 Ebû Hafs el-Haddâd, 'Umar b. Ziyâd, İmâmî kaynaklarca bilinmektedir; Hişâm b. el-Hakem'in öğrencisi olan Yûnus b. 'Abdu'r-Rahmân'ı (öl. 208/823) naklederek bunun Bermekîlerle yaptığı teolojik konuşmasını aktarmıştır, bkz. Kaşşî, *Ricâl*, 167.
53 Khayyât, *İntisâr*, 150.
54 Bkz. yukarı, s. 187.

si hatta bir hukukçu olmamıştır. Kaynakların birçoğunda, özellikle İmâmîlerin ve Taberî'nin naklettiği rivâyetlerde, onun "sahte bir Müslüman" olduğu yani başka bir deyişle kendisinin Müslüman olduğunu savunduğu aktarılır. Ona atfedilen mezhep sapkını öğretiler de, onun gizli inançları olarak sunulur. Onun ölüm cezasına çarptırılmasının dinle bir alakası yoktu.

Bu kişinin bütün bu yönlerini nasıl uzlaştırabiliriz?

Daha ileride işleyeceğimiz Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün ve diğerlerinin örnekleri, bizlere Mu'tezile rivâyetleri konusunda kuşku duymamız gerektiğini göstermektedir. III./IX. asrın ve ileri tarihlerin Mu'tezilîleri, bizlere şu veya bu *mütekellimin mülhid* bir *zındîq* olduğunu söylediğinde, bu şu demektir ki üstadlar bu kişiden hoşlanmıyorlardı ve onlarla kötü ilişkiler içinde bulunmaktaydı.

İbn Ebi'l-'Avcâ', muhtemelen, başlangıçta Hasan el-Basrî'nin ekolünde Müslüman bir *mütekellim*di; sonra ondan ayrıldı, iki Vâsıl'ın izlediği yönlerden farklı bir yön izledi ve Şî'îlerle anlaşılmaz ilişkiler içinde bulundu. Nasıl bitti? Bîrûnî'nin izinden giden Vajda, onun bir kripto-manici olduğunu kabul etmiştir.[55] Biraz önce gördüğümüz gibi bu en keyfî ve en inanılmaz yargıdır. Diğerlerinde olduğu gibi bu durumda da iki belirgin varsayım arasında seçim yapmaya mecbur kılan bir şey yoktur: Zındıklıkla suçlanan bir kişi ya Manicidir ya da suçsuzdur. İbn Ebi'l-'Avcâ' bağımsız bir ilâhiyatçıydı ve bu bağımsızlık onun karakterinin en belirgin özelliği olarak görünmektedir. Diğer yandan dehrî doktrininde bağımsız düalist öğretisinin eleştirel yönünü görebiliriz; *tevhîd*e karşı, bir düalist ve bir dehrî birbirine karışmıştır. Bizce daha zayıf olan Şî'î kaynaklar onun düalizmi hakkında hiçbir şey söylememektedir. Bunlar daha çok onun ateizmi üzerinde durmuşlardır. Bu durumda bu ateizm, *tevhîd*e karşı yöneltilmiş düalist

55 G. Vajda, *Zindiqs*, 196; ve "İbn Abî l-Awdja", *E.I.*², III, 704.

eleştirinin neticesi olarak algılanılabilir. II./VIII. asrın birinci yarısında genelde Irak'ı ve özelde kaynayan Babil'i çalkalandıran düşünce akımlarının ve hareketlerinin sınırlarını çizmek bazen çok zordur. Her şey, Şî'î veya gayri-Şî'î İslâm'ın ve düalist veya gayri-düalist Arame'nin farklı kültürlerinin ve dinî geleneklerinin karşılaştığı, birbirini etkilediği, farklılaştığı ve devasa bir *takhlît* içinde en renkli öğretilere –ki bunlar bazen belli dinî sistemlerden tamamen kopmaktaydılar- doğma olanağı sunduğu etkileşimsel bir bölge olduğuna delâlet etmektedir. İbn Ebi'l-'Avcâ', dostları ve bizim tanımadığımız nice kişiler, bu öğretisel melezleşmenin temsilcileriydi.

Ebû Şâkir ed-Daysanî

Daha önceki bölümlerde bu kişiden birçok kez bahsettik. O Daysanî asıllı Kûfe'li bir *mütekellim*di ve böyle bilindiği için el-Mehdî'nin zındıklara karşı yaptığı seferde ölüm cezasına çarptırıldı. Fakat bazen ünlü Meymûn el-Qaddâh ile karıştırılmaktadır.

II./VIII. asırda Daysanîlerin Irak'taki varlıkları inkâr edilemez bir gerçektir. Öyle görünüyor ki Manicilere nazaran *kelâm* çevrelerinde daha belirginlerdi. Daha önce gördüğümüz gibi Mu'tezile şiiri[56] ve aynı zamanda mezhep sapkını tarihçiler onlardan haberdardılar. İmâmî rivâyetlerinde, bu Daysanîlerden iki tanesiyle karşılaşmıştık: Birincisi sadece Şî'î kaynaklarında geçen 'Abdullâh ed-Daysanî, Hişâm b. el-Hakem'in bir tanıdığıydı; 148/765'den önce Hişâm aracılığıyla es-Sâdıq ile ilişkiye giren Daysanî, Şî'îliğe girmiş görünmektedir.[57] İkincisi Ebû Şâkir'dir; Şî'î ve Mu'tezile kaynaklarında her zaman künyesi kullanılarak ondan bahsedilir: Ebû Şâkir, yani Şâkir'in babası; ve diniyle, *ed-Daysanî*[58] ve-

56 Câhız, *Beyân*, I, 29.
57 Bkz. yukarı, s. 158.
58 Khayyât, *İntisâr*, 41; Kuleynî, *Kâfî*, I, 128-129; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 133, 290, 292; 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 9, 20 ve *Tesbît*, 225, 371. Yalnızca *Fihrist*'te kripto-manici olduğu söylenir, 401.

ya *Sâhib ed-Daysâniyye*.[59] Onun asıl adını bilmemekteyiz. Bazen yeğeninin adıyla zikredilir: *İbn Ahî Ebî Şâkir* yani Ebû Şâkir'in kardeşinin oğlu; bu yeğenin amcası gibi Daysanî olup olmadığı bildirilmemektedir.[60]

Bu Ebû Şâkir de Hişâm'ın bir tanıdığıydı. Ancak Daysanî 'Abdullâh'ın tersine Ebû Şâkir İslâm dinine girmemiştir.[61] Es-Sâdıq ile iki karşılaşmasından birinde onun argümanlarını çürütmeye çalışmıştır.[62] İkinci karşılaşmada susmak durumunda kaldığı için bulunduğu meclisi terk etmiştir.[63] Hişâm ile yaptığı sohbetlerde düalist öğretisine gönderme yapmaktadır.[64] Neticede İslâm'a girdiği anlaşılmamaktadır; es-Sâdıq, ondan sonra er-Ridâ ve daha sonra da Khayyât[65] gibi geç İmâmî yazarları[66] ondan hep dinsiz imansız anlamında "hâin *zındîq*" olarak bahsetmektedirler.

Fakat Hişâm ile Ebû Şâkir arasındaki ilişkinin uzun bir ilişki olduğunu anlamaktayız ve bu ilişki Mu'tezilîlerin söyledikleri gibi sağlam ve bilinen bir dostluktu (*suhbe*);[67] bu dostluk es-Sâdıq hayattayken vardı ve 163/779 ile 169/785 yılları arasında zındıklara karşı yapılan seferde ikisinin de tutuklandığı el-Mehdî dönemine kadar sürmüştü. Ebû Şâkir *zındîq* olarak ölüm cezasına çarptırılmış, oysa Hişâm, halîfenin bazı dostlarının müdahalesi sayesinde kurtulmuştur.[68]

---

59 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 225.

60 A.y., *Muğnî*, V, 9, 18; *Fihrist*, 401.

61 Ebu Şâkir ile Daysanî 'Abdullâh'ı birbirine karıştıran Tabarsî, (*İhticâc*, II, 71-72) W. İvanow, *Ibn el-Qaddâh (the Alleged Founder of Ismailism)*, 2. Baskı, Bombay, 1957, s. 84, iki Daysanî'nin aynı kişi olduğunu öne sürmüştür.

62 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 292.

63 *A.g.e.*, 290.

64 *A.g.e.*, 133; Kuleynî'ye (*Kâfî*, I, 128-129, bkz. dip. 71) okuduğu gibi "*quvve lenâ*" yerine "*qavlunâ*" okumak gerekiyor.

65 *A.g.e.*, I, 128-129'a göre es-Sâdıq tarafından; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 133; Kaşşî'ye göre, *Ricâl*, 180, er-Ridâ tarafından; Tusterî'ye göre, *Qâmûs*, IX, 351, İmâmî yazar Qummî (Sa'd el-Eş'arî, öl. 301/913) tarafından.

66 Khayyât, *İntisâr*, 142.

67 *A.g.e.*, 41; 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 225.

68 *A.g.e.*, 225. İmâmî yazarlara göre, Hişâm tutuklanmış ve az kalsın kellesini yitirecekmiş; öylesine korkmuş ki, bir süre sonra onu ölüme sürükleyecek olan bir kalp hastalığına yakalanmış; bir yandan Ebu Şâkir'e gönderme yapmamaktadırlar diğer yandan da

Hişâm'ın aleyhinde olan İmâmî yazarlar ne kadar onun hakkında Ebû Şâkir'in "çömezi" (*ğulâm*) olduğunu söyleseler de,[69] Kûfe'li tüccar ile Daysanî'nin arasındaki *suhbe* daha çok ticârî bir ilişkiydi; zaten Hâricî ortağı, ibâhî *mütekellim* 'Abdullâh b. Yezîd'le olan ilişkisi de ticariydi.[70]

Sürekli Daysanî olarak adlandırılan Ebû Şâkir, es-Sâdıq ile yaptığı sohbetlerde dinini savunmamaktadır. Fakat bir kez Hişâm'a "Kur'ân'da bizim öğretimizi haber veren bir âyet var; o da 'O gökte de ilahtır, yerde de ilahtır...' (43/84)" demiştir. Hişâm b. el-Hakem'in bunu sorduğu *İmâm*'ın cevabına göre "hâin zındığın" gönderme yaptığı öğreti düalist öğretidir; çünkü bu âyet, ona göre biri gökte diğeri de yerde olmak üzere iki tanrının varlığını gerektirmektedir.[71] Düalizme yapılan bu göndermenin dışında Ebû Şâkir'in ele aldığı konular şunlardır: Yaratıcının varlığı[72] ve dünyanın ârızîliği; bunlar Daysanîlerin reddettikleri öğretilerdi; Sümeniyyeler gibi o da sadece algılanır bilgiyi kabul etmekteydi.[73]

Muğnî'de onun pozitif öğretisinden olan hareket hakkındaki tezi aktarılmıştır. Misma'î'ye göre "Daysanî öğretiye sahip olan" Ebû Şâkir, hareketin varlığını kabul etmekteydi ve "hareketin, kendisi olmadan ve onun dışında ondan da bir şey olmadan, muharrikin bir özelliği olduğunu ileri sürmekteydi; hem hareketin bir eşya olmadığını hem de ve aynı zamanda hiç de olmadığını savunurdu. Ona göre değişim yoktur ve eşyadan sadece cisimler (*ecsâm*) söz konusu olduğun-

olayın er-Reşîd döneminde vuku bulduğunu söylemektedirler; bkz. Kaşşî, *Ricâl*, 167.

69 *A.g.e.*, 180; bunu er-Ridâ'nın kendisi söylemiştir; Tusterî'nin naklettiği Qummî tarafından tekrarlanmıştır, *Qâmûs*, IX, 351. *Tecsîm*inden dolayı Hişâm'ı yalanlamanın bir tarzıdır, bkz. dip. 82.

70 Câhız, *Beyân*, I, 46.

71 Kuleynî, *Kâfî*, I, 128-129; İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 133. Bu âyet, aşırıcılar ve özellikle de Ebu'l-Khattâb ve Beyân b. Sem'ân tarafından buna benzer bir şekilde yorumlanmıştır; fakat onlar için iki tanrı değil de iki kişi halinde tek tanrı söz konusuydu; bu kişilerden biri, yeryüzündeki tanrı yani *imâm*, göğün tanrısının rûhunun tecessüdüdür. Bkz. Kaşşî, *Ricâl*, 194, 196; Tusterî, *Qâmûs*, VIII, 399.

72 İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 290.

73 *A.g.e.*, 292.

da bahsedilir oysa hareket bir cisim değildir."[74]

Hişâm b. el-Hakem, 'Abdu'l-Cabbâr'ın altını çizdiği gibi bu tezi Ebû Şâkir'den almıştır.[75] Hişâm, hareketi, "kazalar" (accidents) gibi cisimlerle bir olmayan ve aynı zamanda cisimlerin dışında da bir şey olmayan sıfatlar olarak görmektedir.[76] Fakat "eşya" ile "cisim" arasında benzerlik kurmak neticede "yanlış" (scandaleuse) bir teze götürmekteydi; sadece cisim konusunda eşyadan bahsedilirse bu teze göre bir şey olan Allah'ın bir cisim olması gerekmektedir. Hişâm da Allah ile cisimler arasında belli bir benzerlik olduğunu savunmaktaydı;[77] ona göre Allah cisimlere benzemeyen bir cisimdi ve diğer sûretlere benzemeyen bir *sûret*e sahipti;[78] Allah, seyreden aydınlık ve sonlu bir cisimdir.[79] Allah'ı böyle cisimlere benzetmek, (Mu'tezilî) *tevhîd*den ciddi bir ayrılığa işaret etmektedir; çünkü her şeyden önce bu bir *tecsîm*dir ve bazı cisimlerin ebedî oluşunu gerektiren bu tezle, Khayyât'ın gösterdiği gibi cisimlerin ârızîliğini ispatlamak artık mümkün değildir.[80] Mu'tezilîlerin ihbar ettikleri bu tez,[81] sonraki İmâmîler tarafından benimsenmemiştir.[82] Her iki durumda da Ebû Şâkir'in, Hişâm üzerindeki etkisi apaçıktır.[83]

Her ne olursa olsun gördüğümüz gibi söz konusu olan,

---

74 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 20; tercüme G. Monnot'a aittir, *Penseurs*, 173-174; bunun altını çizen odur.

75 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 20.

76 Eş'arî, *Maqâlât*, 344.

77 *A.g.e.* 32, 207'de zikredilen İbn er-Râvendî'ye göre; ve Şehristânî, *Religions*, I, 531; bkz. dip. 79.

78 Kuleynî, *Kâfî*, I, 105, 106; Şehristânî, *Religions*, I, 537.

79 Kuleynî'ye göre, *Kâfî*, I, 104, Hişâm şöyle demiştir: "*İnnâ Allah cism samedî nûrî*"; veya 'Abdu'l-Cabbâr'ın, (*Tesbît*, 225) ve İbn el-Cevzî'nin (*Telbîs*, 94-95) zikrettiği en-Nazzâm'a, *Kitâbu'l-erâ' ve'd-diyânât*, gönderme yapan Nevbakhtî'ye göre "*İnnâ Allah cism ve nûr yeteharrak*"; Eş'arî'nin (*Maqâlât*, 32) naklettiği Hişâm'ın tezi hakkında bkz. Şehristânî'nin, *Religions*, I, 532, dip. 158.

80 Khayyât, *İntisâr*, 41.

81 *A.g.e.*, 41; 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 225.

82 Kuleynî'nin, (*Kâfî*, I, 100-106) naklettiği er-Ridâ tarafından; Tusterî'nin, (*Qâmûs*, IX, 351) naklettiği Hişâm'ın ve öğrencisi Yûnus b. 'Abdu'r-Rahmân'ın tezini çürüten Qummî tarafından; 'Abdu'l-Cabbâr'ın (*Tesbît*, 225) naklettiği Nevbakhtî tarafından.

83 Khayyât, *İntisâr*, 41; 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 225 ve bir önceki dipnot.

herkesçe Daysanî olarak bilinen bir ilâhiyatçıdır. Onunla Meymûn el-Qaddâh arasında ne tür bir ilişki olabilir?

Bu iki Daysanî hakkında bize bilgiler sunan İmâmî kaynaklarda, İmâmî gelenekçiler Meymûn el-Qaddâh ile oğlu 'Abdullâh iyi bilinmektedir. W. İvanow[84] tarafından titizlikle incelenen ve Qaddâh'larla ilgili tarihî bilgilerle karşılaştırılan sayıları 162 olan rivâyetler, bu kişilerin Daysanî Ebû Şâkir ve 'Abdullâh ile hiçbir alakaları olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Meymûn b. el-Esved el-Qaddâh (ok yapıcısıdır) Makhzûm'un Mekkeli bir *mevlâ*sıydı. Dört kişiden oluşan ve beşinci *İmâm*'ın âilesine bağlı bulunan âilesi, kutsal kentte bu âilenin işlerine bakmakla yükümlüydü.[85] Bu dönemdeki *mevâlî* gibi bir künyeye sahip olmayan[86] Meymûn, efendisi el-Bâqır'dan (öl. 114/732) daha fazla yaşamıştır.[87] O tarihte çok genç olan oğlu 'Abdullâh, el-Kâzım'ı (öl. 183/799) tanıma şerefine nâil olmamıştır.[88] II./VIII. asrın başlarında doğmuş ve muhtemelen 160/776 ve 170/786 yılları arasında vefat etmiştir;[89] babasının aktardığı hadisler gibi onun aktardığı hadisler de el-Bâqır ve oğlu es-Sâdıq'a kadar uzanmaktadır. Hadis nakledicisi olan İmâmî eleştirmenler 'Abdullâh'a "güvenilir" sıfatını vermektedirler.[90] Hukukçu olarak da kabul görmüştür.[91] Bunun dışında, biri Peygamber'in hayatı diğeri de Cennet ve Cehennem hakkında iki eser kaleme almıştır.[92]

Demek ki söz konusu olan Mekkeli İmâmî bir âileydi. Eğer Meymûn İslâm'a yeni girdiyse, bu dönüş Makhzûmî bir *mevlâ* olduğu için Ehl-i Beyt'in hizmetine girmesinden

84 İ. İvanow, *a.g.e.*, 24-53.
85 *A.g.e.*, 57, 59.
86 *A.g.e.*, 70.
87 *A.g.e.*, 58.
88 *A.g.e.*, 62, 63.
89 *A.g.e.*, 69.
90 Necâşî, *Ricâl*, 158.
91 *Fihrist*, 275.
92 Necâşî, *Ricâl*, 158.

önce yani I./VII. asırda olmuş olmalıdır. Bu yüzden o, ne Ebû Şâkir ne de es-Sâdıq'ın Şî'îliğe kazandırdığı 'Abdullâh'tır. Aynı şekilde İmâmî doğan oğlu 'Abdullâh, bu iki kişiden biri olamazdı. Demek ki Mekke'deki Qaddâh'lar ile Irak'taki Daysanîler arasında herhangi bir karışıklık söz konusu olamaz.

Sünnî hadis eleştirmenleri de gelenekçi Meymûn el-Qaddâh ve oğlu 'Abdullâh'ı bilmektedirler. Bu anlamda bu şahıslar *rafd*larından dolayı saygınlıklarını yitirmişlerdir; ancak asla zındıklıkla veya sapkınlıkla veya *ğuluvv*la veya Daysanî olmakla veya İsmâ'îlîlerle ve Karmatîlerle ilişkide olmakla suçlanmamışlardı.[93] IV./X. asırda Meymûn'un ve oğlunun adları İbn Rizâm'ın Fâtımî karşıtı yergisinde ortaya çıkmıştır.[94] Burada onların Daysanî veya kripto-daysanî[95] oldukları hatta Daysan'ın soyunda geldikleri iddia edilmektedir.[96] Ebu'l-Khattâb'ın eski İsmâ'îlî tarikatının aşırı taraftarı olarak tanıtılmaktadır.[97] Güya Hermesçi bir üfürükçü olan 'Abdullâh b. Meymûn, Irak'ta 261/874 yıllarında –yani ölümünden bir asır sonra-, Karmatî hareketinin başıymış.[98] İddialar arasında, Kahire'deki Fâtimî halîfelerin Hz. 'Alî ve Hz. Fâtıma'dan değil de Daysan'ın oğlu Meymûn'dan geldikleri de çok savunulmuştur.[99] Bununla beraber bu iftiracı hikâyeden sonra bile Daysanî ilâhiyatçı Ebû Şâkir ile Meymûn b. Daysân b. Sa'îd el-Ğadbân arasında fark gözetilmeye devam edilmiştir.[100] Fakat o dönemde Meymûn henüz Ebû Şâkir adıyla anılmamaktaydı. Fakat kısa bir süre sonra öyle ola-

---

93 İ. İvanow, *a.g.e.*, 67.

94 Bu yerginin bir bölümü veya özeti, *Fihrist*, 238-239'da bulunmaktadır.

95 *A.g.e.*, 238.

96 Bağdâdî, *Farq*, 266.

97 İbn Rizâm, *Fihrist*'te, 238. Ma'arrî, 'Abdullâh b. Meymûn'u, üstadı Ca'fer'i sahtekârlıkla suçlayan ateist bir havarî olarak sunmaktadır, *Ğufrân*, 467-486.

98 *Fihrist*, 238.

99 Bağdâdî, *Farq*, 267.

100 'Abdu'l-Cabbâr, muhtemelen İbn Rizâm'a göre Meymûn'a bu soy ağacını tanımaktadır, *Tesbît*, 386.

caktı.[101] Ona zındıkları tutan *Kitâbu'l-mîzân* atfedilmiştir.[102] Bu kitabın simya ve aşırıcılıklarla ilgili olduğu zannediliyordu.[103] Böylece sonunda karşımıza zındıkların lehinde olan *Kitâbu'l-Mîzân*'ın yazarı, Daysanî veya kripto-daysanî veya Daysan'ın oğlu Ebû Şâkir Meymûn el-Qaddâh çıkmaktadır. Bu da Meymûn el-Qaddâh ile Daysanî Ebû Şâkir'in birbiriyle karıştırılmasına yol açmıştır.[104]

Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs

Birkaç kez, birkaç zındıklık olayına adı karışan Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ten bahsetme olanağımız olmuştur. Zındıklıkla suçlanan, sonunda el-Mehdî döneminde ölüm cezasına çarptırılan ve birkaç araştırmanın konusunu teşkil eden bu insan,[105] birbirine zıt iki rivâyette karşımıza çıkmaktadır. Birinci rivâyete göre Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, "Sünnî" bir vâizdir. Mu'tezile kaynaklarında bulunan ikinci rivâyete göre de ya düalist ya da septik dehrî bir ilâhiyatçıdır. İlk önce bu iki rivâyeti sunacağız sonra da vakanüvis kaynakların bu mahkeme hakkında verdiği bilgilere göz atacağız.

---

101 İ. İvanow'a göre, (*a.g.e.*, 70) Meymûn'a bu künyeyi veren ilk tarihçi, İbn Şeddâd'dır (öl. 569/1115), daha sonra İbnu'l-Esîr (öl. 630/1233), *el-Kâmil fî't-Târîkh*, Beyrut, 1385-1387/1965-1967, VIII, 28-29, aynı şeyi yapacaktı.

102 *A.g.e.*, VIII, 28. Eserin başlığı herhangi bir Şî'î kaynaktan ileri gelmektedir; Hişâm b. el-Hakem, *Fihrist*'e göre (s. 224) *Kitâbu'l-mîzân* adında bir eserin yazarıdır; fakat bu eser İbn Hazm'ın da (*Fisal*, IV, 92, 185) bildiği sapkın mezhep tarihi konusunda ünlü bir eserdi. Anladığımız kadarıyla başka bir literatür düşünülüyordu: Câbir b. Hayyân, bir simya kitabı olan *Kitâbu'l-mîzân* adlı bir eserin yazarıdır, bkz. *Fihrist*, 422; F. Kraus, *Jâbir b. Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islâm*, Kahire, 1943, I, 63, 89, 90, 129. G. Vajda, *Zindiqs*, 192, "zındıkların lehine" ifadesini başlığın bir parçası olarak algılamıştır; burada açıktır ki söz konusu olan İbnu'l-Esîr'in bir şerhidir.

103 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, 28.

104 G. Vajda, *Zindiqs*, 192.

105 İki inceleme. Birincisi Goldziher'inkidir: "Sâlih b. 'Abd al-Kuddûs und das Zindîkthum wahrend der Regierung des Chalifen al-Mahdî", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*'de, Londra, 1893, c. II, 104-129. İkincisi 'A.-A. el-Khatîb'inkidir: *Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs el-Basrî*, Bağdâd, 1967. Bu yazar şâirin *akhbâr*ının ve *eş'âr*ının büyük bir kısmını derlemiştir. Ne birinci ne de ikinci inceleme bir sonuca ulaşmıştır.

Ebu'l-Fadl Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs b. 'Abdullâh, I./VII. asrın sonlarında doğmuş, Ezd veya Esed kabilesinin Basralı *mevlâ*sıydı.[106] O ne kâtib[107] ne de sosyete adamıydı;[108] Basra câmiinde kıssalarla, öğütlerle, hadislerle ve özdeyişli şiiriyle kalabalığı hayran bırakan bir vâizdi.[109]

Sadece vecîzeler, atasözleri ve öğütler[110] içeren şiiri[111] belli bir üne kavuşmuştur. Şiirleri hemen hemen her yerde çoğaltılmıştı. III./IX. asırda Buhturî, bu şiirlerden önemli bir miktar toplamıştı.[112] En ünlü şiirleri şunlardı: Bir *qâfiyye*, bir *sîniyye* ve bazen 'Alî'ye atfedilen *zeynebiyye*.

Bu şiirden geriye kalanlara baktığımızda bu kişi Müslüman bir Luqmân gibi görünmektedir. Ona zaten *Hakîm eş-Şu'âra* yani "şâirler arasında bilge olan" ünvanı verilmiştir.[113] Onun hikmeti, dinî takva ve doğal bir stoisizmi* temel almaktadır. Kanaatkârlığı, kendini denetlemeyi ve insana bu dünyada huzuru, âhirette kurtuluşu sağlayacak olan iffetli ve çileci bir davranış sergilemeyi öğütler.

Dostlarına sâdık,[114] bilge kişi bunları özenle seçer ve bu-

---

106 *Târîkh Bağdâd*, IX, 303; İbn Khallikân, *Vefeyât*, II, 492; İbn Hacer, *Lisân*, III, 172.

107 Kürd 'Alî'nin yayınladığı *el-'Azrâ'* adlı mektupta, III./IX. asrın bir kâtibi olan İbrâhîm b. el-Mudebbir (?), Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'e, İbnu'l-Muqaffa'ya ve 'Umâra b. Hamza'nın kâtibi Cebel b. Yezîd'e Ebû Müslim'in öldürülmesinde bir rol atfetmektedir; 'Abbâsî generalini mektuplarla el-Mansûr'un hazırladığı tuzağa düşürmüşlerdir. Son iki katip için bu mümkün görünmekte; fakat birinci kâtip bu meselelere karışan birisi değildi ve kâtiplerin çevresiyle herhangi bir bağı yoktu.

108 *Ağânî*'ye göre, XIV, 175, Kûfe'nin ibâhî şâiri 'Alî b. Khalîl (onun hakkında bkz. ileri s. 390.) Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün çok yakın bir dostuydu. Ama bu temelsiz görünmektedir.

109 İbn Hacer'in (*Lisân*, III, 172) zikrettiği İbn 'Adî; Yâqût, *İrşâd*, IV, 268.

110 *Dîvân*'ında 50 bölüm varmış, *Fihrist*, 185.

111 Câhız, *Beyân*, I, 206 ve İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 91, bunu söylemektedirler.

112 Bîrûnî, *Hamâse*'de, yaklaşık otuz şiirden derlediği 75 mısraı bir araya toplamıştır. Şairimizin şiirlerini derleyen el-Khatîb'in eserine son anda bakabildik, *a.g.e.*, 117-151; *Hamâse*'ye ve eski kaynaklara başvuracağız.

113 Bu Marzubânî'nin ifadesidir; onun için "filozof" terimini de kullanmıştır; İbn Hacer, *Lisân*, III, 173.

*Stoisizm: Materyalistik bir panteizme dayalı olan bu ekola göre tanrı, doğal dünyanın kendisiyle yaratıldığı her şeyi kaplayan enerjidir. Bu tanrı, aynı zamanda kendisini âlemin düzeninde ve güzelliğinde ifşa eden Logos ya da dünya aklıdır.

114 *Hamâse*, 60, 69, 74, 176, 177.

dalalardan ve câhillerden kaçar.[115] Başkalarının kendisine nasıl davranmasını istiyorsa o da başkalarına öyle davranır;[116] fakat affetmek her zaman daha iyidir.[117] Ciddidir ve diline dikkat eder, herkese açılmaz ve ne kendi sırlarını ne de başkaların sırlarını kimselere yaymaz.[118] Genelde sessiz kalmayı tercih eder,[119] konuşmaya davet edildiğinde bir şeyler söylemeden önce uzun uzun düşünür ve sözlerinin sonuçlarını ölçüp biçer,[120] sadece gerekli kelimeleri kullanarak kısa ve özlü konuşur,[121] şakalardan,[122] kötü niyetten[123] ve günah olan temelsiz kuşkulardan uzak durur.[124]

Ona göre bu dünyevî saâdet bâkî değildir.[125] Ölüm her şeyi yok etmekte ve kralla fakiri eşit kılmaktadır.[126] Yok edici olan zaman, her şeyin boş olduğunu unutan insanın topladığı her şeyi ters yüz etmektedir.[127] Demek ki insan bu dünyadaki hayatının geçici olduğunun bilincinde olmalıdır; ölümden sonra yargılanacaktır: Mükâfat alacak veya cezalandırılacaktır; yalnız olduğunu düşündüğünde bile Allah'ın onu gözetlediğini bilmelidir.[128] Bu da onu, âhiret için çalışmak olan takvaya teşvik etmelidir.[129] İnsanların önünde takvalı olmak yeterli değildir; ama dil, "kalbin anahtarı" olduğu için,[130] ahlâkî davranış aslında içsel fazîletin dışa vurumu olmalıdır.[131]

---

115 *Târîkh Bağdâd*, IX, 304; Tevhîdi, *es-Sadâqa ve es-sadîq*, I. Kîlânî yay, Şam, 1964, 13.
116 *Hamâse*, 60.
117 *A.g.e.*, 60, 113.
118 *A.g.e.*, 58, 74, 147.
119 *A.g.e.*, 229.
120 *A.g.e.*, 232, 234; *Târîkh Bağdâd*, IX, 304.
121 *Hamâse*, 229.
122 *A.g.e.*, 225.
123 Câhız, *Beyân*, III, 71.
124 *Hamâse*, 256.
125 *A.g.e.*, 209.
126 *A.g.e.*, 139.
127 *A.g.e.*, 209.
128 *A.g.e.*, 227.
129 Tevhîdî, *Sadâqa*, 13.
130 *Hamâse*, 231.
131 *A.g.e.*, 227.

Bilge, kader konusunda cebrî ve kadercidir; kabullenmeyi ve el etek çekmeyi öğütlemektedir.[132] Zenginlik ve fakirlik, ne akılla, ne aklın zayıflığıyla, ne de bireylerin tembelliğiyle alâkalıdır; eğer zenginlik akla göre dağıtılmış olsaydı, insanların birçoğu dilenci olurlardı; insanın maddî durumu, Allah'ın isteğine bağlıdır.[133] Hayatın mutsuzluklarının karşısında yalnızca câhil kişi ağlar ve sızlanır; oysa bilge kişi sakindir ve yakınmaz; bilge için gereksiz olan yakınma mutsuzluktan çok daha ciddi bir durumdur.[134] İnsanın başına gelmesi gereken geleceği için neden endişe duyalım? Er ya da geç kaderde yazılı olan başa gelecektir.[135] Zor durumda kalınınca sadece umutsuzluğa kapılmamak ve Allah'a güvenmeye devam etmek gerekir.[136]

Bunun dışında insanların hareketleri konusunda şâirimiz açık açık Kaderîdir. Bir günah işlediğinde bunun kaderinde yazılı olduğu için kaçınılmaz olduğunu söylememektedir.[137] Her insan yaptığının karşılığını alacaktır: Allah'ın dilediğine göre davrananlar Cennet'i kazanacaklar ve dinî emirlere karşı çıkanlar da Cehennem'e mahkûm olacaklardır.[138]

Aynı zamanda bilge, mantığı övmektedir; ilâhî lütfun asıl işareti zenginlik değil de akıldır.[139] Aynı zamanda hakikati, bilgiyi ve kesinliği aramaya davet eder. Câhil olunduğunda veya kuşkuya düşüldüğünde âlimlere başvurulur ve onları dinleyince kesinlik, kuşkuyu "öldürür."[140]

Bilgemizin kıssalarından (*qasâs*) ve va'zlarından, Hristiyan geleneği bizlere *L'histoire de Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs avec*

132 *Târîkh Bağdâd*, IX, 305.
133 *Hamâse*, 158; başka mısralar için: İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 92; *Târîkh Bağdâd*, IX, 304.
134 Câhız, *Beyân*, II, 74.
135 *A.g.e.*, II, 74; *Hamâse*, 229.
136 *A.g.e.*, 223.
137 *A.g.e.*, 209.
138 *Târîkh Bağdâd*, IX, 305.
139 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 92.
140 *Hamâse*, 134, 135.

le moine de la Chine (Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs ile Çin râhibinin hikâyesi) adını verdiği uzun bir va'zı aktarmıştır.[141] Yazar uzun bir çileci konuşma yapan Çinli bir râhiple nasıl karşılaştığını anlatır. Bu hikâyenin şâirimize atfedilmesi sahih bir veri gibi görünmektedir. Bu va'z, o dönemde şehirlerde Müslüman vâizlerin söylemlerine tekabül etmektedir. Kullanılan kelimeler, işlenen temalar, yapılan göndermeler ve imajlar, Kur'ânîdir ve açıkça İslâmî'dir. Yazar kesinlikle Hristiyan değildir ve burada şâirimizin adının başkası tarafından kullanılmasının nedenlerini göremiyoruz. Bu va'zda hayatın fânîliği konusu işlenmiştir. Babaları gibi bir gün silinip gideceklerini unutan insanlara kızılmaktadır: "Ey fânînin oğlu fânî insan! Kentleri ve kaleleri inşâ edenler nerede?!"; bu metinde aynı zamanda toplumun ahlâken bozulduğuna ve yasal olmayan yollardan para kazanmaya dair göndermeler bulmaktayız: "Büyükleri ve güçlüleri ziyaret etmektesiniz ve fakire zulüm etmektesiniz." Sonra ölüm ve âhiret temaları işlenmektedir: İki korkunç melek tarafından kabirdeki sorgulama, çok ağır olan din günü, Cehennem'e mahkûm edilenlere verilen cezalar. Alınması gereken ders: Tövbeye davet etmek: Ağla ey insan, işlediğin günahlar için ağla!

Hiç kuşku yok ki Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs hadisçiydi. IV./X. asırda onun naklettiği hadisler bilinmektedir.[142] Hadis derlemelerini karıştırdığımızda onlara rastlayabiliriz. Uydurma kabul edilen birini bilmekteyiz: *zekât ed-dâr ed-dıyâfe*.[143] (Ev üzerindeki sadakanın yerine misafirperverliğini koyabilirsiniz veya misafirperverlik, ev üzerinden alınması meşrû olan bir sadaka olarak kabul edilebilir). Muhtemelen

---

141 Bu vaaz, Lübnanlı rahip I. Armala tarafından yayınlanmıştır: *Maşrıq*, c. 22, 1924, s. 819-836; el-Khatîb tarafından tekrarlanmıştır, *a.g.e.*, 93-104; metnin bir çok bölümü, çoğaltan Hristiyan rahip tarafından tahrib edilmiştir ve son bölüm de ilave edilmiştir; bu durum da editörü, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün Hristiyanlığa girdiğini düşünmeye itmiştir.

142 İbn 'Adî'ye göre, İbn Hacer, *Lisân*, III, 172.

143 *A.g.e.*, III, 173.

onun naklettiği hadisler, iyiliği teşvik etme türündendi. Basra vâizi *muhaddis* olarak "zayıf" kabul edilir ve "otorite sahibi değildir"; fakat ne zındıklıkla ne de sapkın mezheplikle suçlanmıştır.[144]

Bu rivâyetten Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün, daha önce söylediğimiz gibi, bir Müslüman Luqmân olduğu ortaya çıkmaktadır; *tevhîd*e olan imanı, Kur'ân ve hadis bilgisi, kuşkuya kesinlikle yol açamaz. Bununla beraber Mu'tezile rivâyetlerine göre Sâlih b. Abdu'l-Quddûs, bir *mütekellim* hatta açıktan bir *zındîq mütekellim*di; bazılarına göre düalist diğerlerine göre de septik bir dehrî idi.

Vâsıl ve 'Amr döneminde, yani 140/757'den önce Basra'nın altı *mütekellim*inden biri olan Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, düalizme girmiştir, diye bize aktarır *Ağânî* kitabı.[145] 'Abdu'l-Cabbâr'ın ifadesine göre,[146] Ebu'l-Huzeyl ile "ünlü düalist" halk ortasında tartışmalar yapmıştır. Bu konu hakkında aktarılan iki rivâyette –ki biri çok kötü bir şekilde uydurulmuştur- de Mu'tezile üstad, onu susmak zorunda bırakmıştır.[147] Yazarımız düalist anlamında *Fihrist*'te düalist *mütekellim*ler listesinde yer almaktadır.[148]

Başka bir Mu'tezile rivâyetine göre, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, âhirete inanmayan bir dehrî olarak sunulmuştur. Daha önce gördüğümüz gibi, okurları bilginin değeri konusunda şüphelenmeye iten *Kitâbu'ş-Şukûk* (Şüpheler Kitabı) adında bir eserin yazarı olan Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs bir septiktir. Fakat her zaman olduğu gibi Ebu'l-Huzeyl, açık yürekli bir cevapla muhâlifini alt etmektedir.[149]

---

144 Nesâ'î'ye göre, *a.g.e.*, 57, "otorite" değilmiş; Ma'în'e göre "metrûk" başkalarına göre de "zayıf", bkz. İbn Hacer, *Lisân*, III, 172-173.

145 *Ağânî*, III, 146. Beşşâr'ı ve aynı hikâyeye göre İbn Ebi'l-'Avcâ'yı da Basra'dan kovan iki Vâsıl, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'e karşı bir şey yapmamışlardı.

146 'Abdu'l-Cabbâr, *Fadl*, 258.

147 *A.g.e.*, 258; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 140, 141; İbnu'l-Murtadâ, *Tabaqât*, 46, 47; bkz. yukarı, s. 161-162.

148 *Fihrist*, 401.

149 Bkz. yukarı, 161-162.

Neden Ebu'l-Huzeyl'in muhâlifi, bazen ünlü bir düalist bazen de radikal bir septiktir? Aslında septik dehrî olan Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'e, Ebu'l-Huzeyl değil de yeğeni en-Nazzâm muhâlefet etmiştir. Daha sonra bu anekdotlar Ebu'l-Huzeyl'in lehine çevrilmiştir. En-Nazzâm'ın adı İbnu'n-Nedîm'in naklettiği bu anekdotlardan silindiyse de,[150] İbnu'l-Murtazâ'nınkinde geçmektedir: "Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün bir oğlu vardı; fakat bu oğlu öldü; o zamanlar buluğ çağında bir genç olan en-Nazzâm'ın eşlik ettiği Ebu'l-Huzeyl ona başsağlığı dilemeye gitti..."[151] Fakat daha sonra buluğ çağındaki genç tekrar görünmemektedir ki bu da anormal bir durumdur; çünkü bu tür hikâyelerde hiçbir şey boşuna konulmamıştır. Aslında ona tekrar rastlamamaktayız, çünkü *Kitâbu'ş-Şukûk*'un yazarına verdiği cevab amcasına atfedilmişti. Câhız'ın yeğeninin naklettiği ve Cevzî'nin Marzubânî'den aktardığı orijinal versiyonda Sâlih'e cevap veren küçük İbrâhîm'dir.[152] Bu anekdot, küçük İbrâhîm'in küçük yaşlarda var olan parlak zekâsına örnek teşkil eden kısa hikâyelerden biriydi.[153] Ebu'l-Huzeyl'in diyalektikçi kabiliyetini öven kısa hikâyelerden bağımsız olarak uydurulmuştur. Bu hikâyelerde Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, düalist muhâlifin rolünü üstlenmektedir.

Her ne olursa olsun bahsettiğimiz bu ikinci Mu'tezilî rivâyeti temel alarak İbn Quteybe, Tevhîdî, Marzubânî ve başkaları, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ü yargılamışlardır. İbn Quteybe onun "dehrî" olduğunu söylemiş ve hadis aktardığını bildiği için de onu, dinî hadislerin içine masallar ve hikâyeler sokmakla suçlamıştır.[154] Tevhîdî de onun "mülhid bir dehrî"[155] olduğunu düşünmüş ve genelde Ebû Nuvâs'a atfedilen

150 *Fihrist*, 204.
151 İbnu'l-Murtadâ, *Tabaqât*, 47.
152 İbnu'l-Cevzî, *Telbîs*, 50-51. Câhız'ın yeğeni Yemût b. el-Muzarra' (öl. 300/912), Muhammed b. 'Îsâ en-Nazzâm'dan bu anekdotu aktarmıştır.
153 Câhız, *Hayavân*, VII, 165; İbnu'l-Murtadâ, *Tabaqât*, 51.
154 Bkz. yukarı, s. 187.
155 Tevhîdî, *İmtâ'*, II, 20.

iki mısraın ona ait olduğunu ileri sürmüştür; bu mısralarda şâir sırrını açıklamıştır: O âhirete inanmayan bir dehrîdir. Ebû Hayyân, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'e tehlikeli sır hakkındaki iki mısraı atfetmektedir; bu iki mısrayla Mutî' b. İyâs'ın biyografisinde de karşılaşmaktayız.[156] Marzubânî, ondan, arkadaşlarının tartışmalar esnasında tezlerini savunmakla görevlendirdikleri *zındîq* bir *mütekellim* olarak bahsetmektedir.[157] Bel'amî de II./VIII. asrın zındıkları konusundaki masalımsı freskinde onu ateist bir materyalist olarak ve daha önce gördüğümüz gibi İbnu'l-Muqaffa' ve başkalarıyla birlikte Kur'ân'ın bir *mu'âradas*ını oluşturmaya çalışmış birisi olarak sunmaktadır.[158]

Bu Mu'tezile literatürde (ve onun uzantılarında) tuhaf olan şey, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün şiirlerinden ve Basra câmiindeki va'zından habersiz görünmesidir; aynı zamanda bu kişinin mahkemesi ile ilgili rivâyetlerde bile, "görünüşte" Müslüman olduğunu, onun halk ortasında sapkın mezhep tezlerini savunan düalist veya septik bir ilâhiyatçı olmadığını da bilmemektedir.[159] Bu literatürde ortaya koyabileceğimiz şey, Câhız hâriç,[160] Mu'tezilîlerin Basra bilgesi hakkında nedenini bilmediğimiz kötü bir önyargı beslemiş olmalarıdır. Bu kötü izlenim, iki bağımsız rivâyet grubunun doğmasına neden olmuştur; biri en-Nazzâm'ın tarafını tutan grup diğeri de Ebu'l-Huzeyl'in taraftarlarının uydurdukları rivâyet grubu. Bu iki rivâyet grubunun her birinde, kötü izlenim

156 A.y., *Mesâlib*, 251; bkz. ileri s. 381.
157 İbn Hacer, *Lisân*, III, 173.
158 Bkz. yukarı, s. 231.
159 İbnu'l-Mu'tezz'in, (*Tabaqât*, 91) ve el-Murtadâ'nın, (*Emâlî*, I, 144) naklettikleri bir hikâye, iki yüzü bir arada göstermiştir: Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün büyük bir hararetle namaz kılıp Kur'ân okuduğu görülüyor, ona "Ne! Öğretinin ne olduğunu bildiğimiz halde namaz mı kılıyorsun?" deniliyor, o da, zındıkların bu tür hikâyelerde sahip oldukları açıklıkla şöyle cevap veriyor: "Bu sadece ülkemin adeti ve bedenimin bir alışkanlığıdır." Bu ifade kalıplaşmış ve İbn Ebi'l-'Avcâ'ya bile atfedilmişti, bkz. s. 156.
160 Câhız, bunu sık sık zikretmiştir, *Beyân*, I, 206; II, 71, 74; IV, 22; Onu zındıklıkla hiç suçlamamıştır.

farklı bir öğretisel muhtevâ ile dolmuştur; bu bizi, bu literatürün muhâlifin ölümünden çok sonraları yani büyük bir ihtimal III./IX. asrın ortalarında uydurulduğunu düşünmeye götürmektedir.

O zamanlar Basralı Luqmân hakkında her şey unutulmuştu; özellikle de ortadaki anakronizme de hiç dikkat edilmemiştir. Çünkü halîfenin 160/776 ile 169/785 yılları arasında zındıklara karşı yaptığı sefer döneminde, o zamanlar çok yaşlı olan Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs ölüm cezasına çarptırıldığında, en-Nazzâm sadece birkaç yaşındaydı[161] ve 135/752 yılında doğmuş olan Ebu'l-Huzeyl de otuz yaşlarındaydı. Tabii bu durumda küçük İbrâhîm'in *Kitâbu'ş-Şukûk*'un –ki bu kitap aslında hiç var olmamıştır- yazarıyla tartışma olanağı bulması imkânsızdır. Genç Ebu'l-Huzeyl ihtiyar Sâlih ile tartışmıştı (anekdotlarda ikisi de aynı nesile ait gösterilmektedir) ve Sâlih'in ilâhiyatçı olması –ki bu kuşkuludur, çünkü sapkın mezhepler tarihinde onun herhangi bir taraf tuttuğuna dair hiçbir şey bilgi verilmemektedir- Basra vâizinin yanlış tarafta olmasını gerektirmemektedir. Mu'tezile hikâyelerindeki kahramanın başına da, bu dönemde muhâlifinin başına gelenler çok rahatlıkla gelebilirdi.[162] Özet olarak Mu'tezile literatürünün ve uzantısının bize Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs hakkında naklettiği bilgiler temelsizdir ve hiçbir tarihî değere sahip değildir.

Bu kişinin mahkemesini anlatan rivâyetler, Mu'tezile hikâyelerindeki kişinin efsânevî yönünü teyid etmektedir. Hadis derlemecilerinin III./IX. asrın ortalarında bu konuyla ilgili bildikleri şey, yanlış olarak, sahte Müslümanlıkla suçlanan bilgece şiirler yazan bilge yazarın imajını çağrıştırmaktadır. İbnu'l-Mu'tezz (öl. 296/908),[163] İbn Tayfûr (öl.

161 En-Nazzâm'ın doğum tarihini bilmiyoruz fakat 160/776'larda doğan Câhız'dan biraz daha gençti.

162 Bkz. yukarı, s. 38.

163 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 90-92.

280/893),[164] Ya'qûbî (öl. 284/897),[165] Mubarrad (öl. 285/898)[166] ve Sa'leb (öl. 291/904)[167] tarafından nakledilen rivâyetlerin ortak bir kaynağa sahip oldukları apaçıktır ve kişinin lehine veya aleyhine olmalarına göre ve şiirlerini iyi ya da az bilmelerine göre bu rivâyetler tezat oluşturan detaylarla zenginleştirilmiş ve üzerinde oynanmıştır.

Sa'leb (çok az güvenilir) ve İbnu'l-Mu'tezz bu iki versiyondan birinde (ki daha sonraki yazarlar tarafından düzeltilmiştir)[168] mahkemenin tarihini er-Reşîd dönemine yerleştirmelerine rağmen, 166/782 veya 167/783'de zındıklığa karşı yapılan seferler Müslüman kökenli şüphelilere karşı yoğunlaştığında Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs zındıklıkla suçlanarak tutuklanmış, Bağdâd'da[169] el-Mehdî'nin karşısında çıkarılmıştı.[170]

Ya'qûbî ve Sa'leb'e göre, olay kısa geçtikten sonra suçlu, halîfenin daveti üzerine tövbe etmiştir.

"Bazı hadis râvîlerine" başvuran Mubarrad'ın söylediklerine göre, halîfe, bilgenin kıskançlıkla gizlediği sırdan ve açığa vurduğunda tebliği onu hapisle karşı karşıya getirecek bir "ilim"den bahsettiği iki mısradan suçlunun *zındîq* olduğunu anlamıştır.[171] Fakat suçlu tövbe eder.

Bunun dışında İbn Tayfûr ve İbnu'l-Mu'tezz, adamın suçsuz olduğunu savunduğunu ve suçlamayı şiddetle reddetti-

---

164 İbn Hacer, *Lisân*, III, 174.

165 Ya'qûbî, *Târîkh*, II, 400.

166 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 145.

167 *Ağânî*, XIV, 175-177.

168 *Târîkh Bağdâd*'ın, IX, 303, yazarı ve İbn Khallikân, *Vefeyât*, II, 492.

169 İbn Şâkir el-Kutubî'nin, *Fevât el-Vefeyât*, M.M.-D. 'Abdu'l-Hamîd yay., Kahire, 1951, I, 391, naklettiği bir rivâyete göre Şam'dan.

170 'Abdullâh b. Mu'âviye'ye ve Ma'arrî'ye göre şâirimizin bir oğluna atfedilen sahte bir şiiri temel alarak, (*Ğufrân*, 436-437) el-Murtadâ'nın (*Emâlî*, I, 145) naklettiği gibi tutuklanmamıştır;

171 Ma'arrî'nin, (*a.g.e.*, 31) zikrettiği İbni'l-Qârih, bu mısraı nakletmiştir; fakat mesele daha açık olsun diye "bilim" yerine "din" yazmıştır. Diğer yandan Ma'arrî, (*a.g.e.*, 436-437) Mekke'ye karşı yazılmış iki küfürlü mısraı atfettiği Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün babasını ve Sâlih'in babasını *zındîq* olarak göstermiştir. Bu iki kişi de tanınmış değildir.

ğini ileri sürmektedirler. İbn Tayfûr'a göre halîfeye şöyle cevap vermiştir: "Hayır, ben *zındîq* değilim, ama şâirim ve şiirlerimde uyarılar yapıyorum (*emşuqu fî şi'rî*)". Halîfe bu özrü veya açıklamaları kabul eder. Mubarrad'ın sözlü bir rivâyetini referans gösteren İbnu'l-Mu'tezz'e göre bilge suçlamayı reddeder. Bilgeliğinden, belâğatından, bilgisinden ve samimiyetinden etkilenen el-Mehdî, özgür bırakılması için emir verir veya onu serbest bırakmak istediğini belirtir.

İbnu'l-Mu'tezz'in "daha sahih" dediği başka bir versiyonda, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs bir şiirinde, Peygamber'in, oğlu olarak gördüğü Zeyd b. Harîse'nin eski eşi Zeyneb bt. Cahş ile evlenmesine eleştirel bir gönderme yapmakla suçlanmıştır:

> O (Peygamber) zavallı adamdan karısını almış
> Ve (Zeyd) çok ağlamıştı.
> Zavallı adam ne arzusunu (Kur'ân 33/37) ne de arzusunun onda birini gidermişti.

Üçüncü mısrada şâir, bir Kaderî olarak yazgıyı bahane ederek adâletsizliği doğrulamaya karşı çıkmaktadır (aynı konuya ilişkin 33. sûrenin 38. âyetine eleştirel bir gönderme yapılmaktadır).

Zanlı, şiirin yazarı olmadığını ateşli bir şekilde savunur ve halîfeye, Allah'a başka bir ilahı asla eş koşmadığına, bunu bir göz açıp kapama kadar kısa bir süre bile yapmadığına yemin eder. "Allah'tan kork!", demiştir el-Mehdî'ye, "ve sahte bir suçlamadan dolayı kanımı akıtma!" Bu anlama gelen bir hadis söyler, sonra Kur'ân'dan âyetler ve ardından da halîfenin isteği üzerine kendi şiirlerini okur. Halîfe onun suçsuzluğuna iknâ olur.

Daha sonra el-Murtadâ, mahkemeye şunu ekler: "Söylenenlere (*yuqâl*) göre halîfe zanlıya (ki el-Murtadâ onun bir *mütekellim* olduğuna inanır) bir kitap –yani zındıkların kitabını- sunmuş ve okumasını emretmiştir.

- Sen bu kitabı okumasını biliyor musun? diye sormuş el-Mehdî'ye.

- Hayır.

- Demek ki bilmediğin bir şeyi temel alarak beni öldüreceksin değil mi?

İnqıtâ' halinde bir diyalektikçi gibi halîfe sözünü geri alır:

- Onu okumasını biliyorum.

- Demek ki sen onu okumasını biliyorsun ve aynı zamanda *zındîq* değilsin, ben de onu *zındîq* olmadan okuyabilirim."[172]

Bu rivâyet, Sâlih'i mütekellim olarak kabul eden Mu'tezile literatürünü temel alan geç dönemde yazılmış bir rivâyettir.

Daha önce zikrettiğimiz yazarlarımız mahkemenin son anı hakkında mutâbıklardır: Ya şâirin şiirlerini dinledikten ya da o suçsuz olduğu anlaşılıp veya tövbe edip çıktıktan sonra halîfe, bilgenin *Sîniyye*'de söylediği mısraları hatırlar:

> İhtiyar adam yalnızca mezarda olunca âdetlerinden vazgeçer.
> Hatalarından döndüğü an, tekrar düşen bir hasta gibi oraya döner!

Halîfe, ihtiyar bir kişinin tövbesinin, bizzat şâirin dediği gibi çok güvenilir olmadığını düşünür. Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, ölüm cezasına çarptırılmıştır; hatta bazılarına göre bunu halîfenin bizzat kendisi yapmıştır.[173] Şâirin bedeni Bağdâd köprüsü üzerinde asılı bırakılmıştır.

Bütün bu rivâyetlere baktığımızda de bu kişinin el-Mehdî tarafından sahte bir Müslüman olmakla suçlandığı; bilgenin kendine ait olan veya ona atfedilen şiirleriyle kendisine yöneltilen suçlamanın arasında bir alaka kurulmuş olduğu ve son olarak da halîfenin bu kişinin ne suçlu ne de suçsuz olduğundan emin olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Gelenek daha çok bu kişinin suçsuzluğunu kabul etmiştir. Mu'tezile sapkın mezhepler tarihçiliğinin haberdar olmadığı şiiri, onun lehinedir. İbnu'l-Mu'tezz'in söylediği gibi: Allah'a itaat etmeyi ve fazîleti tebliğ eden bu şiirlerin yazarı-

172 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 144.
173 Yâqût, *İrşâd*, IV, 268.

nın *zındîq* olduğunu savunmak pek mümkün değildir.[174] Bu yüzden de bu suçsuz kişi haksız bir âkıbete uğradığı için üzülmekteyiz ve yanlışlıkla ölüm cezasına çarptırıldığını düşünmekteyiz; onu temize çıkartmak ve saygınlığına tekrar kavuşturmak için, birisinin rüyasında gülümseyerek göründüğü ve ona, bu dünyada haksız yere zındıklıkla suçlandığı için Allah'ın onu kurtuluşa erdirdiğini söylediği aktarılır.[175]

Bu da bizi bu kişiyi incelerken ulaştığımız imaja vardırmaktadır: O, insanları Basra câmiinde aydınlatan Sünnî bir vâizdi. Ondan geriye kalan şiirinde bu aydınlatma onun tekrar saygınlığına kavuşmasının temelinde bulunsa da aynı zamanda suçlanmasının temelinde de bulunmuş olabilir. 'Abbâsî erki oturduğunda, bu erk, anarşi döneminde olduğu gibi özel kişilerin iyiliği emretmek ve kötülükten men etmek şeklindeki Kur'ânî emri uygulamalarını, asrın ve toplumun bozulmasına karşı çıkmalarını, âdetlere sansür koymalarını, bu dünyadaki insanları ve otoriteleri Allah'a itaat etmeye çağırmalarını kabullenememiştir. Bu uygulamayla bu vâizler, öfkelendirici ve tehlikeli, felâket habercilerini oynamaktaydılar. İbnu'l-Muqaffa'nın da altını çizdiği gibi, ahlâkî ve dinî düzeni sağlamak sadece erke aittir. Çilecilerin sızlanmaları ve eleştirileri, onlarla erk arasında sorunlar doğurabilirdi. Genelde onlar iki yüzlülükle ve bazen de mezhep sapkınlığıyla suçlanmışlardı. Daha sonra bizim şâirimize yakın olan ve zındıklıkla suçlanan Ebu'l-'Atâhiye'nin örneğini göreceğiz. Gördüğümüz gibi İbn Ebi'l-'Avcâ'yı ölüm cezasına çarptıran Muhammed b. Süleymân, yaptığı uyarılarından dolayı *mütekellim* ve çileci 'Îsâ et-Taberî'nin iki elini kestirmiştir.[176] El-Mehdî'nin çağdaşı bir başka sûfî de, "iyiliği emredip kö-

174 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 92; Ch. Pellat, "uzun uzun düşündükten sonra" buna benzer bir sonuca varmıştır, Milieu, 174.

175 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 92; *Târîkh Bağdâd*, IX, 305; İbn Khallikân, *Vefeyât*, II, 493; İbn Hacer, *Lisân*, III, 173.

176 İbn el-Murtadâ, *Tabaqât*, 67. Bu 'Îsâ, Vâsıl'ın mezhebine müntesib gibi görünmektedir.

tülükten men etme" cesaretinde bulunamadığı için kendini deli olarak göstermiştir; vâizlerin ve *qussâs*ın alışıldık müşterileri olan kadın ve çocuk kalabalığını aydınlatmak için gösteriler düzenlemiş ve din gününü sahneye koymuştur: Kendini Allah zannederek katı bir şekilde İslâm'ın siyâsî erklerini yargılamıştır.[177] Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ten bize kalan şiirlerde, bu eleştirel yönü görememekteyiz; ama eğer İbn Tayfûr'un ona atfettiği ve şiiriyle zındıklık suçlaması arasında belli bir ilişki olduğunu gösteren *emşuqu fî şi'rî* (eleştirmek, uyarılarda bulunmak) ifadesini yi iyi anladıysak, ve eğer "Çinli râhip"in va'zı sahihse, bu çileci ve eleştirel söylemi, onun zındıklıkla suçlanmasına ve ölüm cezasına çarptırılmasına neden olmuş olabilir.

177 *'Iqd*, VI, 152-154.

ÜÇÜNCÜ KISIM

İBÂHÎ AKIM VE TEMSİLCİLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM

KAYNAKLAR

I. Kaynakların teşkil ettikleri sorunlar

II./VIII. asrın ortalarında yaygın olan *mucûn* veya *khalâ'a* olarak adlandırılan akıma ait Baküsçü (bachiques)* ve hicivci şâirler olan İbâhîler hakkında bize bilgi sunan literatür, bu şâirlerin *akhbâr*dan ve *eş'âr*dan yani seçilmiş şiir parçaları üzerinde işlenmiş eğlendirici biyografik bilgiler ihtivâ eden tarihî rivâyetlerden oluşmaktadır. III./IX. asırda bu şâirler, dünya hayatının yıldızları oldukları için bunların *akhbâr*ı ve *eş'âr*ı, şehrin eğlence hayatına ayrılmış ve yüksek tabakayı eğlendirmeye yönelik bir literatür çerçevesinde *nedîm*ler tarafından toplanmıştır. Bu literatürde büyük *khalâ'a*** üstadlarından elde edilmiş *akhbâr*dan ve *eş'âr*dan yola çıkarak ibâhînin tipik bir portresi çizilmiştir; tipik ibâhîden, resmî dine karşı sergilediği agresif tutumu temel alan karmaşık bir anlamda *"zındîq"* olarak bahsedilmektedir.

Bu literatür üç açıdan sorun teşkil etmektedir. Birincisi bunun sahih olup olmadığıdır. Soytarı Ebû Nuvâs'ın hikâyesi bunun güzel bir örneğidir. İlk derlemeciler, eski temalara

* *Baküsçülük:* Yunan mitolojisinde şarap tanrısı olan Dionysos'un Latince adlandırılışı olan Bacchus'dan gelir. Mitolojiye göre üzüm ve şarap yapma sanatını ilk o bulmuştur.
** *Khalâ'a:* ahlaksızlık sefâhat

göre binlerce dine karşı ve komik anekdot uydurup bunları kahramanlarına atfetmiş olabilirler. *Zındîq* suçlamasını gerektiren bu dine karşı yapılmış saygısızlık, *navâdir*in literatüründe çok yaygın bir temaydı. İkinci sorun ise ibâhîler için kullanılan "*zındîq*" kelimesinin anlamıyla ilgilidir. Sahip olduğumuz kaynakların yazarlarının –özellikle ileri tarihlere ait olanlar ve zındıkların listesini sunanlar- hepsi aynı belgelere başvurmalarına rağmen bu kelimeyi her biri kendince yorumlamaktadır: Kripto-manici, Manici-Daysanî-Marsiyonî, ateist, vs. Üçüncü sorun ise kendi dönemlerinde "zındıklıkla" suçlanan ibâhîlerle ilgilidir. Biraz önce derlemecilerin tipik bir ibâhî portresi çizdiklerini söylemiştik. Bununla beraber daha sonraki râvîler, karşılarında bu paradigma durduğu için ve kıyası kullanarak, *Sîra*'ları veya şiirleri bu tipik portreye uyan şâirlere bu sıfatı vermişlerdir. Râvîlerin bu müdahalesi, zındıkların sayısını büyük ölçüde çoğaltmıştır ve farklı yazarlar tarafından oluşturulan *zındîq* listeleri arasında var olan ayrılıkların da kaynağıdır.

Bu meselelere karşı bizim metodumuz, yorumların ve listelerin temel aldıkları dokümanlara gönderme yapmak için parantez arasında "zındıklık" kelimesinin keyfî yorumunu ve zındıkların yine keyfî ve kişiye özel listelerini vermek; sonra da bu dokümantasyonun, bütün üyelerini belirlemenin imkansız olduğu bir akımın tarzını tasvir ettiğini kabul etmek olacaktır. Örneklerle işlenmiş bu literatürde ibâhîliğin, din ile ilişkisinde karakteristik hatlarını, *khalâ'a* ile aynı kefeye konduğunda zındıklığın çeşitli yönlerini ve son olarak bu yanlış algılamanın var olduğu tarihsel ve kavramsal sınırları algılamamız mümkün olacaktır.

II. Kaynaklar

Dokümantasyonumuz şunları kapsamaktadır:

1. Biyografik literatür
2. Zındıkların listeleri
3. İbâhîlerin muhâfaza edilmiş şiirleri

1. Biyografik literatür

Bazı eski eserler kaybolmuştur; fakat daha ileri kaynaklarda kullanılmışlardır. Kronolojik olarak ve "sınıf"larına göre burada yazarları zikredeceğiz:

a. Birinci sınıfın derlemecileri

1. İshâq el-Mavsılî (öl. 235/849), ünlü bir müzisyen ve *nedîm*di.

- *Kitâbu'l-Akhbâr Hammâd 'Acrad*, (*Fihrist*, 158). Kayıp.

2. İsmi bilinmeyen yazar, muhtemelen III./IX. asır.

- *Navâdir Yahyâ b. Ziyâd* (*a.g.e.*, 96). Kayıp.

3. İbn Quteybe (öl. 276/889).

- *Kitâbu'ş-şi'r ve'ş-Şu'arâ'*. Özellikle ikinci kısmı.

4. İbn Tayfûr (öl. 280/893).

- *Kitâbu'l-câmi' fi'ş-şu'arâ' ve akhbârihim* (*a.g.e.*, 163). Kayıp.

5. Hârûn b. 'Alî b. Yahyâ el-Müneccim (öl. 288/901). Ünlü *nedîm*.

- *Kitâbu'l-bâri'*, modern şâirlerle ilgili (*a.k.*, 160-161). Kayıp.

- *Kitâbu'ş-şu'arâ' el-kebîr*, Ebû Nuvâs'ın ve Ebu'l-'Atâhiye'nin sınıfı hakkında (*a.g.e.*, 160/161). Kayıp.

6. İbnu'l-Mu'tezz (öl. 296/908).

- *Tabaqâtu'ş-şu'arâ'*. Çok önemli bir eserdir.

7. İbnu'l-Cerrâh (öl. 296/908), ünlü *nedîm*.

- *Kitâbu'l-varaqa fî akhbâr eş-şu'arâ'*. Şâirlerimizle ilgili bölüm (*a.g.e.*, 183-184) kayıptır.

- *Kitâbu'ş-şi'r ve'ş-şu'arâ'* (*a.g.e.*, 142). Kayıp.

8. Yahyâ b. 'Alî b. Yahyâ el-Müneccim (öl. 300/912) ve oğlu Ahmed.

- *Kitâbu'l-bâhir fî akhbâr ve eş'âr şu'arâ' mukhadramî ed-devleteyn*, Emevî-'Abbâsî şâirleriyle ilgili (*a.g.e.*, 160). Kayıp.

9. Ebû Bekr es-Sûlî (öl. 336/947), ünlü *nedîm*.

- *Kitâbu'l-evrâq*: 1. *akhbâr eş-şu'arâ' el-muhdesîn.*
2. *eş'âr evlâdu'l-khulefâ'*.

b. İkinci sınıfın derlemecileri

Bir önceki yazarların III./IX. asırda derledikleri dokü-

manlar, iki büyük yazar tarafından IV./X. asırda toplanmış ve derlenmiştir. Bu iki yazar İsfehânî ve Marzubânî idi.

1. İsfehânî (öl. 356/967).

- *Kitâbu'l-ağânî*. Bu ansiklopedi bizim temel kaynağımızı oluşturmaktadır.

- *Kitâbu'l-hammâdîn* (*a.g.e.*, 128): çok ünlü üç ibâhî: Hammâd 'Acrad, Hammâd ez-Zibriqân ve Hammâd er-Râviye. Kayıp.

- *Kitâbu'd-diyârât* (*a.k.*, 128): İbâhî şâirlerin serüvenlerinin geçtiği manastırlar. Kayıp, fakat Şâbuştî bu kaynağı kullanmıştır.

2. Marzubânî (öl. 384/994).

İsfehânî'den daha bilgili olan bu yazar, 22.000 kâğıt halindeki devasa dokümantasyonunu onlarca kitapçık halinde derlemiştir (*a.g.e.*, 146-147); bize ulaşan ve bizi ilgilendiren kitaplar şunlardır:

- *Kitâbu'l-mu'cem eş-şu'arâ'*, bir kısmı muhâfaza edilmiştir.

- *el-Muvaşşah fî ma'âkhidu'l-ulemâ' 'ala'ş-şu'arâ'*.

c. Daha sonraki derlemeciler

Çoğu zaman biyografik sözlüklerden oluşan kaynaklarımızın geç dönem yazarları, daha çok İsfehânî'nin ve Marzubânî'nin eserlerinden yararlanmışlardır.

1. Şâbuştî (öl. 388/998).

- *Kitâbu'd-diyârât*: Coğrafya eserinin dışında bu yazar, ibâhî şâirlerin serüvenlerini ve çoğu zaman Irak ve Suriye manastırlarında kaleme alınan şiirlerini aktarmıştır.

2. El-Khatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071)

- *Târîkh-i Bağdâd*. Biyografik sözlük.

3. İbnu'l-Qârıh (IV./X. asrın ikinci yarısı).

- *Risâle*'sinde, Marzubânî'nin bu öğrencisi, Ma'arrî'ye bazı zındık şâirler hakkında rivâyetler aktarmıştır.

4. Ma'arrî (öl. 449/1057).

- *Risâletu'l-ğufrân*. *Kitâbu'l-varaqa*'ya ve Marzubânî'ye bağlı olan yazar, bazı zındıkları cehennemine atmaktadır;

onun zındıklık görüşünden ve sunduğu zındıklar listesinden bahsedeceğiz.

5. Yâqût (öl. 626/1228).

- *İrşâd*. Biyografik sözlük.

6. İbn Khallikân (m. 681/1282) ve *Vefeyât*'ı, Safedî (öl. 764/1363) ve *Vâfî*'si, İbn Hacer (öl. 852/1449) ve *Mîzân*'ı. Bu yazarların eserleri, biyografik sözlüklerdir.

2. *Zındıkların listesi*

a. Câhız'ın listesi

İlk ibâhî listesini Ebû Nuvâs, Ebân b. 'Abdu'l-Hamîd'e karşı yazdığı hicvinde vermiştir; şâir II./VIII. asrın ortalarında "ibâhî çetesi"nin bazı üyelerini zikretmiştir. Bu hicivi ve aynı literatüre ait başka hicivleri aktaran Câhız, yorumlarında "çete" (*Hayavân*, IV, 443/456) üyelerinin, *akhbâr*la ve *eş'âr*la kuşanmış *zındîq* ibâhîlerin bir listesini vermiştir. *Hayavân*'ın bu pasajı çok önemlidir.

b. İsfehânî'nin listesi

Câhız'ı otorite kabul eden İsfehânî aynı listeyi vermiştir; fakat bazı isimleri es geçerken başka isimleri de eklemiştir; bazı isimlerde hata yapmıştır. Bu versiyon az bir değere sahiptir.

c. El-Murtadâ'nın listesi (öl. 436/1045)

Ona ait olan *Emâlî*'nin uzun bir bölümünde (I, 131) Marzubânî'nin bu öğrencisi, Câhız'ın İsfehânî versiyonundaki listeyi vermiştir; listede bazı değişiklikler yapmış ve İslâm tarihinde zındıklıkla suçlanan kişilerin –şâir, ilâhiyatçı, devlet adamı,...- isimlerini ilâve etmiştir.

d. İbnu'n-Nedîm'in listesi (öl. 380/990)

Fihrist'in (401) yazarının, İslâm tarihindeki bütün zanlıların listesini çıkardığı bu çılgın kripto-manici listesinden daha önce bahsetmiştik. O bu listeye, ikinci dereceden ibâhî olan ve hiçbir zaman zındıklıkla suçlanmamış olan bazı şâirlerin

adını bile eklemiştir. Burada tuhaf olan yazarın sürekli *"zındîq"* kelimesini "Manici" kelimesinin yerine kullanmasıdır. Bu listenin en ufak bir değeri yoktur.

e. Ma'arrî'nin listesi

Buna karşılık Ma'arrî *zındîq* kelimesini ateist anlamında anlamaktadır. Bu çok eski ve Âdemoğulları'nda nükseden bir hastalıktır, diye düşünür yazarımız (*Ğufrân*, 429). Ne kadar klasik kaynaklara başvuruyor olsa da zındıklığı bu şekilde yorumlayan yazarımız karma karışık bir liste sunar: Ünlü ibâhîlerin yanı sıra Mekke'nin eşrâfını (421), Şî'î şâirleri Di'bil (420) ve Dîk el-Cinn olarak bilinen 'Abdu's-Selâm b. Rağbân (446), er-Reşîd'in oğlu Ebû 'Îsâ (445), Ebû Nuvâs (420)...

Aynı görüşten yola çıkarak kendi arzusuna göre *zındîq* yaratmaktadır. Din karşıtı şiirleri, bir Yahûdî şâir'e -ki ona göre 'Umar'ın çağdaşıydı (442)-, sahtekâr ve septik olduğunu düşündüğü 'Abdullâh b. Meymûn el-Qaddâh'a (467-468), ilâhî adâletle alay eden İbnu'r-Râvendî'ye (495) ve Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün hiç tanınmayan babasına atfetmektedir; bütün bu şiirler aynı zihniyetin eseridir ve öyle görünüyor ki onun icadıdır. Kısacası Ma'arrî, bilgi kaynağı olarak pek sağlam değildir.

3. İbâhîlerin muhâfaza edilmiş şiirleri

Ebû Nuvâs'ın *Dîvân*'ının bir kısmı, Velîd b. Yezîd'inkinin önemli bir kısmı, Beşşâr ve Ebu'l-'Atâhiye dışındaki şâirlerimizin (*Fihrist*'te, 184, 186) zikredilen dîvânları kayıptır. Kaynaklar arasında serpiştirilmiş keşfedilmeyi beklemektedirler.

Bazıları kâtib oldukları için metinlerinin bazı bölümleri özellikle İbn Tayfûr tarafından derlenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

İBÂHÎLİK VE ZINDIKLIK

I. İbâhîlik olgusu

Arap literatürü, özellikle ve sadece II./VIII. asırda, *mucûn* veya *khalâ'a* olarak adlandırılan hedonist, baküsçü, hicivci ve mizahî (humoristique) bir akıma şâhit olmuştur. Bu, bir yandan Müslüman kentin eğlence (*lehv, qasf*) hayatını diğer yandan da o dönemin Müslüman toplumunun belli bir toplumsal sınıfını yansıtan toplumsal bir olguydu. Bu akımın temsilcileri, yüksek tabakayı eğelendirmekle sorumlu bir kesimi oluşturmaktaydı: Erkek şarkıcılar, her iki cinsiyetten şarkıcılar, şarkıcı kadın köleler (*qayna*), tüccar-eğitimciler (*qayyân*), eksantrik kadınımsı erkekler (*mukhannes*), soytarı veya *nedîm* rolünü oynayan baküsçü ve hicivci şâirler.[1] Bu akım I./VII. asrın sonlarında ortaya çıkmıştır; eğlence hayatı, zengin ve aylak gençlik arasında Hicaz kentlerinde görünmeye başlarken, bağlarıyla, misafirperver manastırları ve alt sınıf olarak kabul edildikleri için çok hizmetkâr olan gayrimüslimlerin işlettikleri tavernaları ile meşhur olan Irak'ta oluşan baküsçü ve hicivci sağlam bir gelenek oturmuştur.

1. Bu akımın Baküsçü temsilcileri hakkında bkz.: J.E. Bencheikh, "Khamriyya", *E.I.*², IV, 1030-1041.

II./VIII. asırda imparatorluğun ekonomik ve siyâsî merkezinin Irak'a geçmesiyle, iki akım karşılaşmıştır. Aristokratik sınıfın himâyesini üstlendiği bu akım, gelişmesinin doruk noktasına ulaşmıştır. Koşullar olumluydu: II./VIII. asırda siyâsî otoritenin zayıflaması dinî otoritenin zayıflamasına neden olmuştur; bu dinî otorite zaten *mevlâ* hatta Araplar içinde bile yeterince kök salmamıştı; çok gerekli dinî eğitim hatta bazı çevrelerde pek dikkate alınmayan *şerî'at* (hukuk) da çok ilkeldi. Daha sonra el-Mehdî döneminden itibaren dinî konformizmin yükselmesiyle II./VIII. asırda bu akım tamamen ortadan kalkmıştı.

II. İbâhîlik ve zındıklık

II./VIII. asrın ortalarının sürekli "*zındîq*" olarak adlandıran *khalî'*lar hakkındaki temel kaynağımız olan *Ağânî*'yi okuduğumuzda, bu durumda "zındıklık"ın; ibâhînin ahlâksız davranışına ve resmî dine karşı tutumuna, ahlâksız davranışından ortaya çıkan ateist ideolojiye ve *tevhîd*e karşı bir gizli dine tekabül eden üç boyutlu bir kavram olduğunu fark etmekteyiz. Mani'nin ve Daysan'ın utanç verici dini aslında onunkidir.

1. İbâhînin ahlâksız davranışı ve resmî dine karşı tutumu

İbâhî, ki onun için hayatın normal amacı eğlencedir ve dinî emirler birer engeldir, hiçbir yasağın karşısında geri adım atmamaktadır: Zina işler, oğlancıdır, kendini şaraba vermiştir, küfürbazdır... Şerî'ata ve kurulu ahlâkî düzene karşı, o bir yasa dışı insandır, bir sefih (*khalî'*), günahkâr (*fâsıq*), işe yaramaz birisi (*battâl*), ciddiyetten yoksun, soytarı (*mâcin*), ahlaksız bir iftiracı (*heccâ' khabîs*), dini bozuk birisidir (*khabîs eddîn*). Onun davranışlarını tasvir etmek için şu ifadeler kullanılmaktadır: *İrtakebe el-mahârim*: yani din tarafından yasaklanan davranışlarda bulunmak, *heteke* ve *tehetteke*: yani alçalmak, kendini alçak duruma düşürmek, onurunu kırmak, *feteke*: yani saldırmak, ahlâkî düzene üstüne basarak saldır-

mak, *khala'a el-'izâr*: yani utanç vereni bırakmak. Kısacası ibâhî, Şerî'at'ı bilerek ve aldırmadan ihlâl eden yoldan çıkmış bir aylaktır.

Şarap konusunda uzmansa, eski şiir konusunda bir otoriteyse, kültürlü ve edebiyatta eleştirmense, buna karşılık Kur'ân'ı hiç bilmiyor sayılır; hatta tek bir sûreyi bile ezbere doğru bilmez.

Dinî görevler –namazlar, oruç, hacca gitmek- onun için büyük bir eziyettir. Onları ihmal eder, bunlarla alay eder, bunları eleştirir; hatta bunları getiren peygamberlere küfreder. Hayatının sonunda Kur'ân'dan âyetler söyleyecek veya şahâdet getirecek yerde, âhiretin kapılarında bu duraklamaya yakışmayan ifadeler söyler veya profan şiirler okur. Bazen namaz kıldığı olur; fakat namazı kıldıran yarı çıplak bir *qaynaysa* bunu yapar; hacca gider, ama *cihâd* görevini yerine getirdiği tavernalara!

Şeytan'ın, İblîs'in elçisidir. Çünkü Mekke asillerinin kibirlenmesini ve Muhammed –yeni Âdem- önünde boyun eğmemelerini temsil eden İblîs, Müslüman şehirde rol değiştirir; o şehveti ve günahları üreten eğlence âlemini sembolize etmektedir artık. Müzik âletlerinin mucidi, şarkıcıların ve müzisyenlerin ilham kaynağı, ibâhîlerin koruyucu meleğidir. İbâhîler de onun aracılarıdırlar ve ordusunu oluşturmaktadırlar (*cund İblîs*). Diğer yandan ibâhî, onun avukatlığını yapar, onu Âdem'e karşı savunur, imajını güzelleştirir, ondan ilham alır, tavernalarda ona tapar ve onu mutlu etmek için, Kur'ân'ı satar ve onun parasıyla davul alır.

Son olarak ibâhî dine karşı saygısızdır. Küfür onun sanatıdır. Grup halinde yaşayan zevk arkadaşı (*nedîm*) olarak, o bir *fetâ zarîf*tir; yani bir yandan temiz, zarif ve güzel kokulu diğer yandan da cömert, dostluğa duyarlı, kibar, dikkat çekmez, hoş ve özellikle de güzel hikâyeler bilen görgülü bir kişidir. Çevresindekileri büyülemek ve onları güldürmek için bir mizah tekniğine sahiptir; bu teknik, değerlerin altüst edilmesinde, yer değiştirmesinde veya kutsal değerleri küçümse-

mesinde yatmaktadır. *Tarab* meclislerinde, bir şarkıcı, erkek ya da kadın, şarkısının sonuna gelince veya bir cümlesini bitirdiğinde ve yoğun bir duygu onu kapladığında, içkinin etkisinde olduğu için ibâhî ağlar, kıyafetlerini yırtar, gülünç hareketler eder ve vecd halinde sûfîlerin savurdukları *şath*lara benzer sözler haykırır. Komik şiirinde Araplar ve barbar âdetleriyle, özellikle de Araplara benzemeye çalışan yabancılarla alay eder. Başka kişilerin övgülü şiirlerinde yücelttikleri şeylerle alay ederek, gülünç hale getirerek toplumsal değerlerin karşısına çıkarlar. Hadisler hakkında yaptıkları parodilerinde Şerî'at-karşıtı bir yasa oluşturmaktadırlar. Baküsçü veya erotik şiirinde dinin kutsal kelimeleriyle oynayarak kadını veya şarabı, taptığı bir nesne haline getirir. *Khalâ'*ayı tamamlamaya yönelik anakronik bir geleneği takip ederek, şiirinin güzelliğiyle Kur'ân'ı aştığını ileri sürer. Özet olarak orijinal bir ilham kaynağı arayışı içinde, fazla başı boş bir sanatçı olarak, kahkaha atarak, resmî dine, ahlâkî düzene ve oturmuş değerlere savaş açmıştır; bunu yaparken de orada bulunmaları oyunun temel kuralı olan seyircilere göz kırpar. Ve iki yüzlü seyirciler de şok olmuş gibi "Lânetlenmiş *zındîq* çok *zarîf*" diye bağırmak durumundadırlar. İşte çok yaygın olan "bir zındıktan daha esprili" ifâdesi de buradan gelmektedir.

Özet olarak ibâhînin davranışı, dinî Şerî'at'ı ortadan kaldıran (*ibtâl eş-şerî'a*) bir zındıklık karakteristiğidir.

2. *İbâhînin ideolojisi*

İbâhînin ideolojisi, ya ibâhîlerin karşılıklı atıştıkları hicivlerde ya da ibâhînin kendi ahlâkını açıklamak için bunu bağırdığı şiirlerde ortaya çıkmaktadır; aynı zamanda davranışına karşı çıkan kişilerin eserlerinden de onun düşüncelerini elde edebiliriz: Şerî'at'ın amelî iptalinden, bu Şerî'at'ın emirlerinin teorik iptali doğar. Bu ideoloji iki teze veya daha doğrusu iki anti-teze sahiptir: Âhiret inancının reddi ve Allah'ın varlığının inkârı.

Bu tezlerin birincisi baküsçü şiirde çok yaygındır. Şâir

orada, bu dünyadaki şarap için Cennet'teki şaraptan vazgeçtiğini ilan eder veya ölümden sonraki hayatın bir hayal olduğunu düşünerek, dinin yasakladığı şehvetlerden yoksun kalmak için hiçbir neden olmadığına ve bunun tersine mümkün olduğu kadar bunlardan yararlanmak gerektiğine inanır. "Yiyelim ve içelim, yarın sonsuza dek yok olacağız." İşte onun felsefesi bu şekilde özetlenebilir. Ravh adında biri şöyle demiştir:[2]

"Ey Üsâme bana içecek ver... dirilişe inanmıyorum"!

Ebû Nuvâs birkaç kez bu fikir üzerinde durur. İlâhiyatçıya seslenir:[3]

"Dini inceleyen sen ne fark ettin?
Kadere inanmak veya cebre inanmak asılsızdır.
Savunduğun her şeyde, yalnızca ölüm hakikat gibi geliyor."

Başka bir deyişle:[4]

"İşte gerçek kanaatımı itiraf ediyorum: Dehrîyim;
Ölümden sonra hayat yok, ölüm son noktadır."

Dolayısıyla:[5]

"Bu dünyanın zevklerine kendimi bırakmak,
Bence âhireti beklemekten iyidir
Ki gerçekliği koşullara bağlıdır;
Kimse geri dönüp
Ölülerin Cennet'te veya Cehennem'de olduğunu söylemedi."

Bu fikir, insanın hayatını yarınsız bir bitkininkine benzetme şeklindeki imajla sık sık ifade edilmiştir. Bu benzetme, beşerî var oluşun küstahlığına gönderme yapan çileci söylemden alınmıştır;[6] fakat ibâhîde, ölümden sonra her türlü

---

[2] Câhız, *Hayavân*, VI, 279. Bu Ravh b. Ebî Hemmâm tanınmamaktadır. Câhız'a göre bu mısra yazarının ölümüne neden olmuştu.
[3] Marzubânî, *Muvaşşah*, 276.
[4] *A.g.e.*, 277.
[5] *A.g.e.*, 278; er-Reşîd'e şikâyet edilmiş ve Ebû Nuvâs bu mısralar yüzünden hapse attırılmıştır, bkz. ileri dip. 16.
[6] Et-Tırrimâh b. Hakîm'de bu anlamı çağrıştırmaktadır; Buhturî, *Hamâse*, 85.

yaşam biçimi inkâr edilmektedir ve 'Amr el-Khârakî'nin söylediği gibi:[7]

"İçin ey dostlarım, *nedîm*imiz itaatkâr ve kibardır.
Çabuk olun ölüm gelmeden önce,
Bu dünya (beşerleri) eker ve hemencecik biçer".

Septisizmi açıktır:[8]

"... O zaman ölümden sonra hayata inanan saf adam gibi olurum."

Bir hicvinde büyük üstad Hammâd 'Acrad, muhâlifine ibâhî ideolojiyi oluşturan diğer düşünceler gibi bu fikri de atfeder:[9]

"Eğer *zındîq* olsaydım veya Muhammed'in Rabb'inden başka bir Rabb'a tapsaydım,
Beni hediyelere boğardın ey 'Umâra (...)
Fakat tek olan Allah'a samimi olarak inandığım için,
*Muvahhid*lere duyduğun nefretten dolayı benimle ilgilenmedin;
Sen ödüllendirdin göğün (kendiliğinden: *tekevvenât*) yaratıldığını iddia edeni
Ve yerin, yaratıcı tarafından, yayılmadığını,
Ve beşerlerin bitkiler gibi olduğunu,
Ki bir kısmı biçilmiş bir kısmı biçilmemiş."

Âhiret hayatına inançsızlık, sefih veya değil, bireyin davranışından ortaya çıkarılmaktadır bazen. III. Yezîd'in, kuzeni Velîd b. Yezîd'in davranışını suçlu gösteren "Ne mükâfata ne de cezâya inanmamaktadır." cümlesi aslında "Bir gün yargılanacağı fikrini bilmiyor gibi veya bu onun için hiçbir önem arz etmiyor gibi davranıyor." anlamını içermektedir.[10] Çünkü o hayâsız olduğu ve üstadının –el-Mansûr'un Hristi-

---

7 Tek gözlü olarak adlandırılan 'Amr el-Khârakî (Körfez'de bulunan Khârak'ten, günümüz Kharc'ı), II./VIII. asrın sonları; *Fihrist*'e göre, 188, *Dîvân*'ı 70 bölümden oluşmaktaydı. Bu kişiyi Ebû Nuvâs'ın üstadı ve ibâhî Khârakî –Ahmed b. İshâq- ile karıştırmamak gerekiyor; onun hakkında bkz. Mu'tezz, *Tabaqât*, 306-307; *Fihrist*, 187, burada "el-Hârisî" yerine el-Khârakî okumak gerekiyor. El-Hârisî hakkında bkz. İbnu'l-Cerrâh, *Kitâbu'l-varaqa*, 'Azzâm ve Ferrâc yay., Kahire, 1953, s.56.

8 *A.g.e.*, 56.

9 Câhız'a göre; *Hayavân*, IV, 443.

10 Bkz. ileri s. 350.

yan hekimi Ebu'l-Khasîb- muhâliflerini zehirlediği için, Din Günü ilkesine inanmayan ateist anlamında *"zındîq, mu'attil"* olarak kabul edilmekteydi.[11] Aynı şekilde 'Abdullâh b. Mu'âviye'nin zındıklıkla suçlanmasının nedenleri arasında hükmettiği kısa süre içinde gösterdiği vicdansızlık bulunmaktadır: Korkunç bir sadizm ile insanları öldürmekteydi.[12]

Diğer yandan, ibâhî yalnızca algılanır şeylere inanmaktadır; dolayısıyla da algıların ulaşması imkansız olan Allah'ın varlığını inkâr etmektedir. Beşşâr'a şu sözler atfedilmiştir: "Yalnızca gördüklerime veya ona benzeyenlere inanıyorum."[13] Aynı şekilde göğü göstererek şu mısraları okuyan Ebu'l-'Atâhiye de örnek gösterilir:[14]

> "Eğer yalnızca bir bölümünü görebildiğinden şüphe duyabiliyorsan,
> Hiçbir zaman duyularla algılanamayacak olan hakkında şüphelenmek
> çok doğaldır."

Ebân el-Lâhıqî'ye karşı ve onun aracılığıyla bütün ibâhî topluluğun üyelerine karşı yazdığı hicvinde Ebû Nuvâs, muhâlifine, zındıklık fikirleri arasında şu düşünceyi atfetmektedir:[15]

> "Bir gün Ebân'a eşlik ettim,
> Allah, Ebân'a iyilikler ihsan eylemesin!
> En-Nehravân'da Emîr'in evinde toplanmış bulunuyorduk,
> Namaz saati gelmişti,
> (Bir müezzin) güzel bir edâ ve sedâ ile,
> Ezanı okudu,
> Ve onun her söylediğinin peşinden sonuna kadar tekrarladık,
> (Ebân) o an şöyle dedi: Görmeden nasıl buna şâhitlik edebilirsiniz?
> Gözlerimle görmeden hiçbir şeye şâhitlik etmem.
> Allah'a hamd-ü sena! Dedim. –Mani'ye hamd-ü sena! diye cevap verdi.
> 'Îsâ bir elçidir. –Şeytan'ınki!
> Mûsâ, lütufkâr olan Allah'ın muhatabı!

---

11 Taberî, *Târîkh*, III², 422-423.
12 Bkz. ileri, s. 356.
13 Bkz. ileri, s. 398-399.
14 Bkz. ileri, s. 429.
15 Câhız, *Hayavân*, IV, 448-450; Ebû Nuvâs, *Dîvân* (Ğaz.), 543-544; Câhız'ın versiyonuna göre, tercüme Pellat'a aittir, *Milieu*, 220; biraz metnin üzerinde oynanmıştır.

- Demek ki senin Tanrı'nın gözleri ve dili var?
Kendi kendini mi yarattı yoksa başkası mı?
Orayı hemen terk ettim.
Allah'tan kuşku duyan bir kâfirden uzaklaşmak için,
İbâhîler çetesinin düzeyine inmek isteyenlerden,
Acrâd'ın, 'Ubâde'nin, el-Vâlibî'nin, bu iğrenç mahlukların seviyesine,
Qâsım'ın ve Mutî'in, *nedîm*lerin şehidinin seviyesine.

"Görmeden nasıl buna şahitlik edebilirsiniz? Gözlerimle görmeden hiçbir şeye şahitlik etmem (*eşhedü*)" der Ebân, Ebû Nuvâs'a göre. Ebû Nuvâs'ın zihninde Ebân'ın bu öğretisi, ezandaki "Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdet ederim (*eşhedü*)" şeklindeki şehâdete bir cevaptır. Ebû Nuvâs'a göre Ebân, Allah'ın varlığından kuşku duymakta, çünkü O'nu kendi gözleriyle görememektedir.

Bu öğretinin, II./VIII. asırda çok yaygın olduğunu ve Sümeniyyelere atfedildiğini daha önce görmüştük.

Bu iki tezin yanı sıra ibâhî ideoloji olarak zındıklık, Hammâd 'Acrad'ın hicvine göre dünyanın yaratılmadığı yani başka bir deyişle âlemin ezelî olduğu fikrini ihtivâ etmektedir.

Kısacası ibâhî, bir materyalisttir; âhirete, Allah'ın varlığına, âlemin yaratılış dogmasına inanmayan bir dehrîdir; bu da *ta'tîl*i oluşturmaktadır; yani Allah'ın sıfatlarının değil de *tevhîd*in ilkelerinin yok sayılmasıdır.

3. İbâhînin dini

İbâhî dinsiz veya daha doğrusu kendi kendini tanımladığı gibi Şeytan'ın müridîdir; dini reddetmekle yetinmeyip *-bi'l-letî hiye ahsen-* onu tahrik etmektedir. Toplumsal olarak ibâhînin ait olduğu İslâm'ın dışında kendini tanımlamayan *mucûn*un özü budur. O ters bir Müslümandır.

Bununla beraber onunla alay eden çağdaşları ve dostları için davranışlarından ortaya çıkan ideolojisi, Şerî'at'a ve *tevhîd*e karşı inkârcı tutumunu açıklayacak dinî muhtevayı gerektirmektedir: Onun dini, resmî dinin karşıtıdır ve gizlice mensup olduğu utanç verici bir dindir. Eğer Hristiyanlık İs-

lâm topraklarında yasaklanmış olsaydı bu din 'Îsâ'nın dini de olabilirdi; fakat o dönemde bu din yalnızca Mani'nin ve Daysan'ın dini olabilirdi. Bu yüzden ibâhî, kripto-manicilikle suçlanmaktaydı.

Fakat madem ki hiciv teması söz konusuydu o zaman ibâhînin mensub olduğu ileri sürülen Mani'nin ve Daysan'ın bu dini, resmî İslâm'ın ihbar ettiği –daha önce gördüğümüz– aşağılık bir tarzda oluşturulmuştu ve heterojen öğretileri ihtivâ etmekteydi. Bu açıdan Câhız'ın, Ebû Nuvâs'ın ve Hammâd 'Acrad'ın hicivlerine ilişkin gözlemleri çok açıklayıcıdır: "Aslında Hammâd'dan ziyâde beni şaşırtan *mütekellim*lerle bir arada bulunmuş olan Ebû Nuvâs'tır; şaşkınlığımın nedeni onun bu (ibâhî) topluluğ(un)a kimsenin savunmadığı düşünceler atfetmesidir; bu da hicvin kurbanı için bir tesellidir." Câhız daha sonra şunu açıklar: "Mani'ye hamd-ü senâ! diyen kimse 'Îsâ'ya karşı derin bir muhabbet besliyor olduğundan onun Şeytan'ın elçisi olduğunu söylemez; Kendi kendini mi yarattı yoksa başkası mı onu yarattı? sorusu ise daha çok avamın sorduğu sorudur, *mütekellim*ler asla kimseye böyle sözler atfetmezler". Aynı şey, diye devam eder Câhız, göğün kendiliğinden yaratılması ve yerin de yaratıcı tarafından yayıldığı öğretisi için de geçerlidir; 'Acrad'ın muhâlifine atfettiği bu öğreti kimse tarafından savunulmamaktadır.[16] Aslında Câhız'ın şaşkınlığı yersizdir; Ebû Nuvâs ve 'Acrad sapkın mezhepler tarihçileri değillerdi; onlar iftiracı kişilerdi. 'Acrad, zındıklıkların –muhtemelen Manicilerin– dinine mensub olmakla suçladığı muhâlifine zındıklık kelimesinin çağrıştırdığı inançları –ki bunların arasında dünyanın kendiliğinden var olduğu inancı da vardır- yüklemektedir. Mani'nin tiksindirici adı etrafında toplanan birinci grup, resmî dinin yasakladığı tezleri savunmaktadır; Ebân'ın güya mezhebini, ezanın özetlediği İslâm amentüsünün karşısına koyması bu açıdan çok manidardır. "Mûsâ lütufkâr olan Al-

16 Câhız, *Hayavân*, IV, 450; Pellat, *Milieu*, 220-221.

lah'ın muhâtabı!" cümlesini takip eden soruda, Ebân'a "Demek ki senin Tanrı'nın gözleri ve dili var?" dedirttiğinde, "*mütekellim*lerle bir arada bulunmuş olan" Ebû Nuvâs, aslında Allah'ın ne göze ne de dile sahip olduğu Cehmî tezine gönderme yapmaktadır; bu tezin, Allah'ın Mûsâ'yla konuşmadığını ileri sürdüğü için *zındîq* kabul edilmiş ve ölüm cezasına çarptırılmış olan Ca'd b. Dirhem tarafından savunulduğunu daha önce görmüştük. Aynı şekilde Ebân'a söylettiği "Kendi kendini mi yarattı yoksa başkası mı?" sorusu, aslında insanları zındıklığa sürüklemek isteyen İblîs'in sorusu olduğunu da daha önce görmüştük.

Özet olarak, bu ibâhîlerin biyografilerinde, Mani'nin ve Daysan'ın dininin basit bir şekilde şeytanın dini anlamına geldiği kaçınılmaz bir kripto-manicilik suçlamasıyla karşılaşmaya hazır olmalıyız.

Sonuç olarak ibâhîlerin durumunda zındıklık kavramı, birbirine geçmiş üç yönden oluşmaktadır. Birinci yön, Şerî'at'ın emirlerinin gözetilmemesiyle, Kur'ân'ın bilinmemesiyle ve küfürlerle ortaya çıkan amelî yöndür. Bu amelî yön, bir dogmatik yönü gerektirmektedir; ahlâk ve ibadet olarak dinin reddi, teolojik öğreti olarak dinin reddini gerektirmektedir; bu yüzden ibâhî, *tevhîd*i terk edip âhireti, Allah'ın varlığını ve âlemin yaratılışını inkâr etmek durumundadır. Son olarak dogmatik yön, *tevhîd*e zıt ve yasak bir dine –dolayısıyla Mani'nin ve Daysan'ın dinine- gizliden intisabı gerektirmektedir.

III. İbâhî akım ve *zındîq* temsilcileri

II./VIII. asır, ard arda üç ibâhî nesline şâhit olmuştur. Hicaz akımını Irak geleneğine bağlayan birinci nesil, Velîd b. Yezîd'in (125/743'den 126/744'e kadar halîfe olmuştur) ve 'Abdullâh b. Mu'âviye'nin (127/745'den 129/747'ye kadar halîfe karşıtı) etrafında toplanan epikürcü çevrelerle temsil edilmekteydi. 160/776 ile 170/786 yılları arasında yok olan ikinci nesil, üyeleri daha çok Kûfe'li olan bir topluluk tara-

fından temsil edilmekteydi. Ebû Nuvâs ile birlikte II./VIII. asrın sonlarında kaybolan üçüncü nesil, Bağdâd'da yoğundu.

Hicazlı *levh* ekolü, *tarab* (müzik ve şarkı), aşk maceraları ve mizahın (*zarf*) yoğun olduğu bir ekoldü. Bunlar Allah'a şükrederek tadına vara vara medenîleşen Ashâb'ın soyundan gelen aristokratlardı; Hac dönemini büyük bir şenlik olarak görüyorlardı. Bunların hayatları hiç bitmeyen şölenlerle sürüp gidiyordu. Kuşkusuz hafif meşreplerdi ama en azından dine uygun davranıyorlardı. İbâhîlik kelimesinin kesinlikle uygun düşmediği Hicazlı *mucûn*, saflığıyla belirginleşmekteydi; tabi *levh*i saf sayarsak.

Tam anlamıyla *khalâ'a*, Hicazlı sanatçıları ve Iraklı baküsçü şâirleri etrafına toplayan Velîd b. Yezîd ile doğmuştur. Mervânî *fetâ*'nın kendisi de, Ebû Nuvâs'ı haber veren baküsçü bir şâirdi. İbâhîliğin bütün belirgin özellikleri *Sîra*'sında mevcuttur.

Onun çağdaşı olan 'Abdullâh b. Mu'âviye'nin ibâhî akımına katkıları çok önemlidir. Bu Hicazlı *fetâ*, baküsçü anlamda bir şâir ve kelimenin teknik anlamında bir ibâhî değildir; o, çok kısa süren hükümdarlığı döneminde etrafına ibâhî *nedîm*ler toplayan ahlâkı kuşkulu görünen sosyete adamıdır.

I./VII. asrın bazı Hicazlıları gibi bu neslin ibâhîleri, *fâsıq* olarak nitelendirilirdi. Onların döneminde çoğu zaman *kâfir* kelimesiyle kullanılan bu terim, o dönemde bilinmeyen *"zındîq"* kelimesinin daha sonra kazanacağı anlamı taşırdı. Bundan dolayı bunların arasında en büyük üstadlar –özellikle Velîd ve onun çevresinde bulunanlar- yansıtmalı olarak *"zındîq"* olarak nitelendirileceklerdi.

İbâhîliğin büyük üstadları ve İslâm geleneğinde bilinen ibâhîlerin hemen hemen hepsi, karmaşık bir dönem yaşayan ikinci nesle aitti. Bunların birçoğu, o dönemde aşırıcı Şî'îliğin merkezi olan Kûfe'dendi. Daha önce gördüğümüz gibi bu aşırıcı Şî'îlik, ahlâka karşı aşırı hoşgörüyü ve ibâdetlerde ihmalkârlığı desteklemekte ve I./VII. asırdan itibaren baküsçü

ve hiciv geleneğini ihtivâ etmekteydi.[17] Mu'tezilîlerin, otorite boşluğunu fırsat bilerek kendi öğretilerine göre "iyiliği emredip kötülükten men etme" âyetini uyguladıkları ve kamu ahlâkının ve dinin kargaşa haline düştüğü her seferinde panikledikleri Basra'da, ibâhîler Kûfe'ye nazaran daha az sayıdaydılar. Ne kadar tozlu, eğlence merkezlerinden yoksun ve el-Mansûr döneminde cimri olsa da Bağdâd, hükümdar âilesi ve halîfenin yardımcılarıyla görüşen birkaç ibâhîyi çekmişti. Kûfeliler, Basralılar ve Bağdâdlılar grup halinde yaşamaktaydılar, birbirleriyle görüşmekteydiler ve horoz kavgalarında olduğu gibi zıtlaşmaktaydılar.

Kûfe'de, Hammâd 'Acrad'ın, Yahyâ b. Ziyâd'ın ve Mutî' b. İyâs'ın başında bulundukları ünlü "çete" bulunmaktaydı. Bu çetede Vâlibe b. el-Hubâb, Şurâ'a b. ez-Zandabûz, iki Hammâd'lar –ez-Zibriqân ve er-Râviye- ve genç 'Alî el-Khalîl bulunmaktaydı; büyük Beşşâr'ın muhâlifleri oynadığı Basra'daki "karşılığı", Munqız el-Hilâlî ve Cemîl b. Mahfûz ve Bağdâd'da Yûnus b. Ebî Farva ve Yezîd b. el-Fayd'dı. Bağdâd'da bir de el-Mansûr'un soytarısı Ebû Dulâme ve sahâbenin bir üyesinin oğlu Âdem b. 'Abdu'l-'Azîz bulunmaktaydı.

Bu kişiler, genel olarak kâtib ve lalalar, bazen de oradan oraya bir *velî* veya muhabbet tellalı, veya bir *nedîm*i olmayı umarak kent kent dolaşan ve kendilerini himaye edecek bir prens arayan övgücü şâirlerdi. İlk 'Abbâsîlerin ve bunların yardımcılarının çevresine toplanmadan önce bunlar son Emevîlerin ve bunların destekçilerinin etrafında toplanmış bulunuyorlardı.

Bu neslin Irak ibâhîliği, ayak takımı yönüyle belirginleşmişti. Bazı ibâhîler, aristokrat asıllıydılar; fakat birçoğu fakir kesime aitti; bazıları başı boş dolaşanlar veya serseriydiler (*şâtir*ler, *su'lûk*ler); bazıları için bu ibâhîlik bir meslekti; başkaları için toplumsal bir düşkünlüğün veya kötü biten bir aş-

[17] Bu çeviri hakkında bkz.: C.A. Nallino, *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, İtalyanca'dan çeviri Ch. Pellaut, Paris, 1950, s. 224-230.

kın neticesiydi. Bunların ahlâkları gerçek anlamda berbattı; fakat yüksek tabakanın günahlarını temsil eden bu soytarıların kalbinde derin bir şekilde trajik olan bir şeyler vardı. Zor maddî koşullar içinde, bu zavallılar, çileci olamadıkları için ibâhîlikte özgürlüğü aramaktaydılar; bazıları, birbirinden sırât köprüsü kadar ince bir mesafede bulunan mânevî hayatın iki kutbu arasında gidip gelmekteydiler.

İşte *khalâ'a* ile zındıklık kavramlarının karışmasına neden olan bu neslin ibâhîleriydi; hemen hemen hepsi de zındıklıkla suçlanmışlardır. En olgun halinde *khalâ'a-zendeqa*yı temsil ederek ibâhî zındığın tipik portresinin kaynağında da onlar yatmaktadır. Bu portre önce onlara göre biçilmiş sonra da onların seleflerine ve haleflerine tatbik edilmişti.

Üçüncü neslin üyeleri, el-Mehdî, sonra da er-Reşîd ve Bermekîler döneminde parlak, zengin ve cömert başkent Bağdâd'a, ün ve zenginlik kazanmak için gelmiş şâirler ve kâtiblerdi. Bu ibâhîler şunlardı: Hicaz'dan İbrâhîm b. Seyâba, Kûfe'den 'Alî b. Khalîl ve Ebu'l-'Atâhiye, el-Khâsir diye bilinen Selm, sonra Ebân b. 'Abdu'l-Hamîd, Ebû Nuvâs ve Basralı dostları. Basra'da o dönemde Muhammed b. Munâzir bulunmaktadır; Vâsıl'ın çocuklarının göç etmeye zorlamasıyla Mekke'yi tercih etmiştir.

Bu üçüncü nesilde *khalâ'a* ve zındıklık kavramları birbirinden ayırt edilmeye başlanmıştır. Bir yandan *mucûn* yüz değiştirmiştir; o moda, uzlaşım ve züppelerin işi haline gelmişti; üstadlarının tersine temsilcileri, çoğu zaman sağlam dinî bir eğitim almışlardı ve dine karşı daha az agresif davranarak o dönemin dinî konformizmine uymuşlardı. Diğer yandan ilâhiyatçılar, ahlâkî yönden hatta Câhız'da gördüğümüz gibi dogmatik yönden Mani'nin dinini eski saygınlığına yeniden kavuşturmuşlardı. Zındıklığa git gide daha entelektüel bir çehre kazandırmışlardı. Bundan dolayı da *mucûn*a ait olanlar git gide daha az zındıklıkla suçlanmaktaydılar. Bunun tersine bunların bazen, *zarîf* ününe sahip oldukları için zındıklığa yakınlık duyan iyi Müslümanlar oldukları ileri

sürülmekteydi. Provokatör olan Ebû Nuvâs, ne kadar hiç ciddiye alınmamış olsa da zındıkların hapishanesinde bir süre kalabilmek için özel gayretler sarf etmek zorunda kalmıştı.[18] Düşüncesini değiştirdikten sonra zındıklıkla suçlanan Ebu'l-'Atâhiye'nin ve hicivlerde *zındîq* olarak geçen Ebân el-Lâhıqî ile Muhammed b. Munâzir'in dışında II./VIII. asırda *zındîq* ibâhî görmemekteyiz. Sadece *Fihrist*'in yazarı, zındıklar arasında Selm el-Khâsir'i ve III.-IX. asrın başlarında "bıçak taşıyan" ve davul çalan hicivci İshâq b. Khalef'i zikretmektedir.[19]

Hişâm b. 'Abdu'l-Melik'in ölümüne kadar, müziğe ve şaraba tahammül göstermeyen[20] Şam halîfeleri –II. Yezîd hariç– Hicazlıların sergiledikleri hafif meşreplikleri başlarına kakmakta[21] ve Medîne'yi uğradığı bozulmuşluktan arındırmaya çalışmaktaydılar; söylenenlere göre Süleymân b. 'Abdu'l-Melik (96/715'den 99/717'ye kadar halîfe olmuştur) veya kardeşi Hişâm, *fısq* yayan kadınımsı erkekleri hadım etme emrini vermişti.[22] Hişâm'ın ölümünden el-Mehdî'nin tahta geçmesine kadar tam bir anarşi hâkim olmuş ve *khalâ'a*nın altın çağı yaşanmıştır; Vâsıl tarafından Basra'dan kovulan Beşşâr dışında hiçbir ibâhî bu dönem sürecinde rahatsız edilmemişti. Zındıklara karşı düzenlediği seferi ibâhîlere de uygulayan el-Mehdî ve babası kadar katı olan er-Reşîd döneminde *Sünnet*e dönüşle birlikte ibâhîlik frenlemek durumunda kalmıştır; bu darbe onlar için ölümcül olacaktı çünkü, *kha-*

18 Ebû Nuvâs'ın küfüre düştüğü şiirler, *Sâhib ez-zenâdiqa* ile tartışmaları ve er-Reşîd sonra da el-Emîn döneminde zındıklar hapishanesine düşüşü hakkında bkz. *Hayavân*, IV, 454-456; Ebû Hiffân (öl. 255/870), *Akhbâr Ebî Nuvâs*, 'A.-S. Ferrâc, Kahire, s.d., s. 21, 91, 107, 122-123; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 213; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 685-691; Taberî, *Târîkh*, III², 962-964, 974; *Târîkh Bağdâd*, III, 340; V, 439-442; Marzubânî, *Muvaşşah*, 276-278.

19 Bir cinayet işlediği için hayatını hapiste noktalayan İshâq b. Khalef hakkında bkz. İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 292-293; Safedî, *Vâfî*, VIII, 411.

20 C. Nallino, *La littérature arabe*, 244, 245, 247.

21 Câhız, *Risâle fi'l-qıyân*, Finkel yay., Kahire, 1926, s. 62.

22 A.y., *Hayavân*, V, 55; *Ağânî*, IV, 223, 270; bu emir, *ıhsî* (sayı dökümü) ile *ıkhsî* (hadım) arasındaki yanlış anlaşmadan ötürü çok ünlüdür. إحصي / إخصي

lâ'a'nın tekrar canlanabileceği kadınımsı, hafif meşrep ve beceriksiz Zübeyde'nin oğlunun hükümdarlık dönemi çok kısa sürmüştür ve el-Me'mûn döneminde kimse dinle alay etmeye cesaret edememekteydi. Daha sonra "Sünnetin canlandırıcısı" edepsiz ve sefîh el-Mutevekkil döneminde, bir ekonomik krizden dolayı *raqâ'a* (budalalık) olarak adlandırılan bir çeşit yabancılaşmanın ortaya çıktığını görmekteyiz; *raqî'*ler –görünürde- iyi Sünnîlerdi; çünkü sanatları, aklı alaya almaktı. Özet olarak el-Emîn, Ebû Nuvâs ve ibâhîler hep birlikte 200/815'lere doğru ölmüşlerdir.

Sonraki bölümlerde, çoğu zaman coğrafî bilgilere denk düşen kronolojik bir sıra içinde ibâhî zındıklarla ilgili bilgiler vereceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

"ZINDÎQ" İBÂHÎLER-I VELÎD B. YEZÎD VE 'ABDULLÂH B. MU'ÂVİYE

I. Velîd b. Yezîd ve çevresi

Emevî halîfesi (101/720'den 105/724'e kadar halîfe olan) Yezîd b. 'Abdu'l-Melik b. Mervân'ın oğlu Velîd, 90/709 yılında doğmuştur. Babası öldüğünde on yaşındaydı ve amcası Hişâm'dan sonra halîfelik için seçilmişti. Oğlunun tahta çıkmasını amaçlayarak onu halîfelikten uzak tutmaya çalışan amcası Hişâm tarafından ilgisiz bırakılmış ve sürekli kaygılandırılmış olan, incelikli *fetâ*, zarif şâir ve musikici, hırslı ve davranışlarında özgür olan Velîd, lalası ve kâtibi Şeybânî 'Abdu's-Samed b. 'Abdu'l-A'lâ ile gizlice zevk ve sefaya, kadınlara ve şaraba adanmış bir hayat sürdürmüştür. Aslında o böyle bir hayata hazırdı. Babasının da şaraba ve müziğe karşı ilgisi vardı; hatta 129/746'da Mekke'de yaptığı bir konuşmada asî İbâdî Ebû Hamza ona şu sözleri söylemiştir: "...Sonra başa Yezîd b. 'Abdu'l-Melik geldi, *el-fâsıq fî batnih, el-me'bûn fî fercih* (...). Yasak yiyecekler yiyordu, şarap içiyordu, yasak yollardan insanların onurlarını kırarak ve vurarak kazanılan 1000 dinarlık elbiseler giyiyordu. Sağında Habâbe, solunda Sellâme onun için şarkı söylüyor ve şarap onun üze-

rinde gereken etkiyi yaptıktan sonra elbiselerini yırtarak iki kadından birine dönerek şöyle diyordu: 'Uçmayacak mıyım?' Allah'ın lânetine, Cehennem'in korlarına ve suçunun cezasına doğru uç!"[1]

125/743'de otuz beş yaşında halîfe olduktan sonra Velîd, sık sık ziyaretlerde bulunduğu Hicaz'dan şarkıcılar ve müzisyenler ile Iraklı *nedîm*ler getirttirmiştir. Bu *nedîm*ler ibâhî şâirlerdi: Şurâ'a b. el-Zandabûz,[2] Hammâd 'Acrad, Hammâd er-Râviye, Mutî' b. İyâs ve başkaları.[3] Bu topluluğun zevk partileri ile sakıncalı ve maskaraca gösterileri on beş ay sürmüştür.[4] Bu kraliyet sefâhatiydi. Velîd b. 'Abdu'l-Melik'in oğlu ve 'Amr b. 'Ubeyd'in zevkine uyan en-Nâqıs künyeli III. Yezîd –ki aslında 'Amr b. 'Ubeyd'in desteklediği tarza sahipti-, 126/744'de kuzeninin bu rezil hayatına kılıçla son vermiştir.[5]

Velîd'in *Sîra*'sı ve Emevîlere karşı olan yazarlarca III./IX. asırda derlenen ve ona atfedilen şiirin sahihliği kuşkulu görünmektedir. *Zındîq*, üstelik de Emevî halîfesi olan bir portrenin karakteristik hatları burada avamice son noktasına kadar çekilmiştir; aslında ilk başta bu hatlar sahihti.

Bir yandan bazı baküsçü ve erotik şiirlerle veya *tarab* toplantılarında gözde olan dini aşağılayan mizahî çizgilerle diğer yandan da ibâdete karşı ilgisizliğe yapılan göndermeler-

---

1 Bu nutku Câhız'da görmekteyiz, *Beyân*, II, 123-124; Taberî, *Târîkh*, II[3], 2009; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 459. Zikrettiğimiz son yazarda metin biraz değişiktir; yanlışlıkla, söz konusu olan halîfenin Yezîd b. el-Velîd, olduğu yazılmıştır. Câhız'ın metnine göre yapılan tercüme Ch. Pellat'a aittir, *Milieu*, 213. Habbâbe (Habâbe değil) ve Sellâme hakkında bkz. Câhız, *Qıyân*, 62.

2 İbn Tayfûr, *K. Bağdâd*, Beyrut-Bağdâd, 1388/1968, s. 95. Şurâ'a hakkında bkz. ileri s. 369.

3 *Ağânî*, VII, 65-66; XIII, 276; XIV, 335. Bu kişiler hakkında bkz. ileri s. 367-392.

4 *A.g.e.*, VII, 6, 7, 46, 60, 65, 73; Yâqût, *Mu'cem*, V, 502, Şam yakınlarında bir manastırda verilen *mucûn*'un bir bölümü hakkında; Velîd, *Dîvân*, F. Gabrieli yay., Beyrut, 1967, s. 69.

5 Velîd'in halîfeliği konusunda H. Lammens'ın makalesine bkz.: *E.I.*[1], IV, 1171-1172. Burada bir Alici söz konusu olmadığına göre Velîd'in hayatında *mucûn*, Cizvit sessizliği içinde geçti.

le karşılaşmaktayız.

Şarkıcı İbn 'Â'işe şunları aktarmaktadır: "Velîd b. Yezîd'in önünde şarkı söyledim; öylesine heyecanlıydı ki küfürler ve hakaretler savurdu (*kefera ve elhada*); hizmetçisine 'Dördüncü gök adına bize içecek ver!' dedi; namaza hiç dikkat etmiyordu."[6]

Şiirlerinden birinde Velîd, dinî emirlermiş gibi yasak arzularını sunmaktadır:[7]

"Allah, melekler ve iyi olanlar şahit olsun:
Şarkıyı, şarap içmeyi ve güzel yanakları ısırmayı seviyorum..."

Başka bir şiirinde şunları itiraf eder:[8]

"Eğer aşk beni bıraksaydı, ben de oruç tutar, namaz kılardım."

Başka şiirlerinde, güzel bir Hristiyan kadının güzel gözleri için namazı terk etmeye hazır olduğunu[9] ve bu ona ebedî Cehennem'e[10] mal olmuş olsa bile boynunda taşıdığı haçın yerinde olmayı tercih ettiğini söyler;[11] başka bir yerde Selmâ adında bir kadının ayak izlerinin önünde bin secde edeceğini söyler; Selmâ, mükâşefenin yerine ona rastlamayı tercih ettiği tanrıçadır.[12]

Sefâhetlerine mecbur bırakan edepsiz bir tavır içinde Velîd'in dostlarına kendisine secde etmelerini emrettiği anlatılır.[13]

Daha da kuşkulu görünen bir anekdota göre, Velîd, hac döneminde Kutsal Ev'in tavanında içki partisi düzenlemeyi tasarlamıştı. Günahlar arasında en büyük günah; özellikle de bunu hazırlaması gereken kişi bir Mazdeen (*mecûsî*) ise.[14]

---

6 *Ağânî*, II, 226, 227.
7 *A.g.e.*, VII, 22.
8 *A.g.e.*, VII, 33; Velîd, Dîvân, 26. Başka bir yerde bu mısra Beşşâr'a atfedilmiştir.
9 *A.g.e.*, 38.
10 *A.g.e.*, 33.
11 *A.g.e.*, 39.
12 *A.g.e.*, 20.
13 *Ağânî*, VII, 47.
14 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 129.

Diğer yandan Velîd'in *Sîra*'sında ve ona atfedilen şiirde bu dinsizliği teyid edecek ateist ideolojiyi bulmaktayız.

Gösterdiği ahlâksızlığın karşısında çileden çıkan Hişâm ona şöyle demiştir: "Kahrolasın Velîd! Hiçbir yasağın önünde geri adım atmıyorsun; Müslüman olup olmadığını kendi kendime soruyorum?" Bu soruya Velîd şu iki mısrayla cevap verir:

"Dinimizin merak eden ey sen, dinimiz Ebû Şâkir'in dinidir:
Şarabı bazen sek, bazen sulu, bazen sıcak, bazen de ılık içiyoruz."

Buradaki Ebû Şâkir, halîfeliğe aday olan Hişâm'ın oğlu Mesleme (veya Mervân[15] idi. Hişâm, oğluna daha sık ve özellikle de Cuma günleri camiye gitmesini emretmiştir; 119/737 yılında yapılacak Hac için ona cömert olmayı öğütleyerek onu hacıların başına atamıştır. Mesleme'nin Medîneli bir *mevlâsı* Velîd'e verilen cevabını aktarmıştır:

"Dinimizi merak eden ey sen, dinimiz Ebû Şâkir'in dinidir.
Yükleriyle birlikte atları hediye eder, o ne *zındîq* ne kâfirdir!"[16]

Velîd halîfe olunca, Hişâm'ın oğulları ve kuzenleri için çekilmez olmuştu. Birçok suçlama arasında onu ayrıca babasının eşleriyle ensest ilişki içinde bulunmakla (ki bu İslâm öncesinde yapılan bir şeydi) ve kâfirlikle de (*küfr*) suçlamışlardı.[17] Onu öldürten III. Yezîd, büyük bir ihtimal sahih olan bir konuşmasında bu hareketini açıklamıştı: "Haramlar ihlâl edildiğinde, yenilikler talep edildiğinde, ne Kitâb'a ne Dîn gününe inanıldığında, *el-cabbâr el-'anîd* (edepsiz zorba) göründüğünde, işte bu yüzden Allah'ın dinini ve Peygamber'in Sünnetini savunmak için başkaldırdım."[18] II. Mervân, Ve-

15 M. Zubeyrî, *Neseb*, 167.

16 Taberî, *Târîkh*, II[3], 1742. Belâzurî'ye göre (*Futûh*, 54) Mesleme, 120/738 yılındaki haccı yönetmiştir.

17 Taberî, *Târîkh*, II[3], 1777. *Ağânî*'nin de, VII, 80, naklettiği bu rivâyet, Medâ'inî'den alınmıştır.

18 Bu nutuk Câhız tarafından, (*Beyân*, II, 141) nakledilmiştir; İbn Quteybe, *''Uyûn*, II, 248; Taberî, *Târîkh*, II[2], 1834.

lîd'in öcünü almaya yemin ettiyse de onun hakkında şöyle demiştir: "Din gününe inanmadığını teyid ederim."[19] Gerçekten de çağdaşlarına *kâfir* ve *mülhid* imajı yansıtıyordu.[20]

Tarihî olarak sahih olan bu yargılar, babası gibi *fâsıq* olarak tanımlanan Velîd'in dinsiz davranışını ve sahte veya sahih baküsçü şiirlerini temel almaktaydı. Ona atfedilen şiirde âhiretin inkârı teması sık sık fakat terbiyesizce kullanılmıştı.

Çok sayıdaki şiirlerinden birinde şunu okumaktayız:[21]

"Kupayı sola değil sağa gezdir,
Dirilmeyeceğimden ve lânetlenmeyeceğimden eminim.
(...) Bırak, Cennet için çalışanları, boşa çalışsınlar."

Başka bir şiirinde şöyle demektedir:[22]

"Ey iki dostum, soyunmuş 'Abdala'yı bana yaklaştırın,
Diriltilmeyeceğimden eminim."

Veya:[23]

"Hayat mı? Hayran edici bir kadın şarkıcıyı dinlemektir,
Ve insanı sarhoş eden bu şaraptan içmektir.
Cennetin hûrîlerini almayı ummuyorum,
Akıl sahibi erkek, hûrîlere inanır mı?!"

Bu şiirlerin yanı sıra, Peygamber'i sahtekârlıkla suçladığı bir bölüm de ona atfedilmektedir.[24]

III. Yezîd'in konuşması temel alınarak uydurulmuş başka bir rivâyette, *el-cabbâr el-'anîd*'in fal bakmak (*istaftaha*) için Kur'ân'ı açtığını görmekteyiz; *"ve istaftahû"* ile ilgili ebediyyen Cehennem'e mahkûm edilecek olan *"Cabbâr 'Anîd"*den bahseden iki âyet rastgelmiştir. Velîd öfkelenir, Kur'ân'ı yırtar, Peygamber'i kâhinlikle suçlar ve küfürlü bir şiir yazar.[25]

Başka bir rivâyette, Mûsâ dönemindeki Fir'avn'dan –ki

19 *A.g.e.*, II³, 1853.
20 *A.g.e.*, III, 435.
21 *Ağânî*, VII, 46; Velîd, *Dîvân*, 41-42.
22 Ma'arrî, *Ğufrân*, 444.
23 *A.g.e.*, 444
24 Velîd, *Dîvân*, 21; Mes'ûdî, *Murûc*, V, 54.
25 *Ağânî*, VII, 49; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 130.

başka bir hikâyeye göre o da Velîd adını taşırmış[26]- daha beter olacak Velîd adında bir Fir'avn'un ortaya çıkacağını haber verir.[27]

Son olarak Velîd'in *Sîra*'sında kaçınılmaz olan Maniheizm suçlamasına rastlamaktayız. Rivâyete göre Velîd, Kelbî birisinden zındıklığa yani Mani'nin dinine inisye olmuştu. Kimyasal maddelerden yapılmış Mani'nin bir portresine sahipmiş; bu portre öyleymiş ki göz kapakları açılıp kapanıyormuş ve yakınlarını "Tanrı'nın bu ilk ve son elçisine" tapmaya davet ediyormuş.[28]

Bu "iğrenç" rivâyetlerden birinde müfterî İbnu'l-Kelbî, Velîd'in kendi kızının ırzına geçtiğini ve kızın mürebbiyesinin ona "Ama bu Mecûsların dinidir!" dediğinde ona "İyi işte!" diye cevap verdiğini iddia etmiştir.[29]

Başka rivâyetlerde ise, dinî makam olan halîfelik onuruna leke sürdüğü için Velîd bu çirkinliklerden men edilmek istenmiştir.[30]

Sonuç olarak Velîd b. Yezîd, halîfelik tarihinde bol miktar bulunan sefihlerden sadece biriydi; dinî emirleri çiğnediği için çağdaşları ve muhâliflerini bu *fâsıq*ın ne Allah'a ne Peygamber'e ne de âhirete inandığını düşünmeye götürmekteydi.

Velîd b. Yezîd'in çevresi

Velîd'in çevresinde bulunan Iraklı ibâhîleri daha sonra ele alacağız. Burada onun lalası ve kâtibi olan Şeybân kabilesinden 'Abdu's-Samed b. 'Abdu'l-A'lâ ve kardeşi 'Abdullâh'tan bahsedeceğiz.

'Abdu's-Samed b. 'Abdu'l-A'lâ, belâğatıyla bilinen bir *kâ-*

---

26 *A.g.e.*, I, 129.
27 Taberî, *Târîkh*, I, 378, 444.
28 *Ağânî*, VII, 72.
29 *A.g.e.*, VII, 61.
30 *A.g.e.*, VII, 2, 82, 83.

tib[31] ve asil Emevîlerin oğullarının lalasıydı.[32] Gelenek ona öğrencisine zındıklığı aşılayan klasik lala rolünü biçmiştir: Onu dinî görevlerini ihmal etmeye teşvik etmiş ve kendisi de sefih ve oğlancı olduğu için onu sefâhete teşvik etmiştir.[33]

Bilgece şiirlerin yazarı ve kardeşi gibi lala olan[34] 'Abdullâh ise, Velîd'in çevresinde değildi; ama septik bir *mütekellim*-öncesi olarak ortaya çıkmaktadır. Mubarrad'a göre, II. 'Umar (99/717'den 101/719'a kadar halîfe olmuştur), birkaç elçiyle birlikte onu Bizans imparatoru Leon'a -muhtemelen III. Leon'a- göndermişti. Hristiyan kralla bir sohbet esnasında Şeybânî, İslâm'daki İblîs hikâyesiyle alay etmiştir: "Akılsızlar -burada Müslümanlardan bahsetmektedir- İblîs'in hem yalnızca Allah'ın önünde hem de Âdem'in önünde secde etme emrini aldığını anlatıyorlar"; Hristiyan kral ona şöyle cevap vermiştir: "Anlaşılan o ki, sen, ne benim dinimden ne de seni gönderenin dinindensin."[35]

Lala olduğu için 'Abdullâh, Süleymân b. 'Abdu'l-Melik'in (96/714-99/717 halîfe idi) oğlu Eyyûb'u "zındıklığa intisab ettirmekle" suçlanmıştır. Bu rivâyeti İbn Hazm'a kadar götüren Safedî, tuhaf bir şekilde "zındıklığı" Hristiyanlık olarak algılamıştır. Halîfe gizlice oğlunu zehirlettirmiştir.[36] Fakat İbn Hazm, zındıklıktan bahsetmemiştir, Eyyûb'un Hristiyanlığa girmiş olabileceğini söylemiştir.[37] Başkaları bu rivâyeti reddetmişler ve Eyyûb'un on dört yaşında öldüğünü ve babasının da bundan çok büyük bir üzüntü duyduğunu ve bunun üzerine bir ay sonra kederinden öldüğünü naklетmişlerdir.[38]

---

31 Bağdâdî, Ebu'l-Qâsım 'Abdullâh b. 'Abdu'l-'Azîz (III./IX. asrın ortaları), *Kitâbu'l-küttâb*, D. Sourdel yay., *BEO*, c. 14 (1954), s. 140, 143.
32 Câhız'a göre, (*Beyân*, I, 252) 'Utbe b. Ebî Süfyân'ın oğullarının lalasıydı.
33 *Ağânî*, II, 239; VII, 3; VIII, 271; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 435.
34 Câhız, *Beyân*, I, 252; Buhturî, *Hamâse*, 134, 209; İbn Hacer, *Lisân*, III, 305.
35 Mubarrad, *Kâmil*, II, 453-454.
36 Safedî, *Vâfî*, X, 46.
37 İbn Hazm, *Naqt*, 166.
38 Safedî, *Vâfî*, X, 46.

'Abdullâh b. 'Abdu'l-A'lâ, 126/743 yılına doğru vefat etmiştir.[39]

II. 'Abdullâh b. Mu'âviye ve dostları

'Abdullâh b. Mu'âviye b. 'Abdullâh b. Ca'fer b. Ebî Tâlib, I./VII. asrın ilk çeyreğinde Medîne'de doğmuştur. "Zu'l-Cenâheyn", "et-Tayyâr" lakaplı Mu'te şehidinin torunu; bir yandan ahlâkının hafif meşrepliği ve diğer yandan da Emevîlerle olan iyi ilişkileri açısından 'Alî'den gelen kuzenlerinden farklıydı. Mu'âviye'nin bir dostu olan 'Abdullâh b. Ca'fer'in bayan bir şarkıcısı vardı; ayrıca şakalara ve şehvete düşkünlüğüyle, bir de oğullarına karşı ilgisizliğiyle bilinmekteydi.[40] Oğlu Mu'âviye –bahse konu olan zâtın babası- I. Yezîd'in arkadaşıydı; *tarab* kolaylıkla başını döndürebiliyordu.[41] Cömert bir *fetâ* olan, satranç oyuncusu, şâir ve güzel sözler edebilen oğlu 'Abdullâh, Velîd b. Yezîd ile görüşüyor[42] ve bütün zamanını 'Abbâsî kuzeni Huseyn b. 'Abdullâh b. 'Ubeydullâh b. 'Abbâs ile birlikte Medîne'de *lehv*de geçiriyordu. O ne dinî tartışmalara ne de siyâsî eylemlere ilgi duyuyordu. Fakat çok hırslıydı.

Velîd b. Yezîd'in birden öldürülmesi, Emevî sisteminin sonunu haber vermekteydi. Ortam memnun kalmayanları bir araya toplamak ve erki ele geçirmek için Hâşimî taliplerin lehine görünmekteydi. Şî'î davası uzun zamandır Irak'ı

---

38 Safedî, *Vâfî*, X, 46.

39 İbn Hacer, *Lisân*, III, 305.

40 Onun hakkında bkz. *Ağânî*, VIII, 197; XII, 224; XV, 175; Câhız, *Qıyân*, 62.

41 İbn Quteybe, *'Uyûn*, II, 120-121; İbn Bekkâr, *Muvaffaqıyyât*, 563-569; a.y., *Cemhera*, 324-325.

42 İbn Mu'âviye'nin siyâsî karakteri hakkında iki kitap kaleme alınmıştır; birincisi: Medâ'inî'ninki (öl. 215/830) Kitâb 'Abdullâh b. Mu'âviye, *Fihrist*, 114'de ismi geçiyor. İkincisi de: İbn 'Ammâr es-Saqafî'nin *Kitâb akhbâr 'Abdullâh b. Mu'âviye*, A.g.e., 186. Kullandığımız kaynakların yazarları bu iki kayıp kitaptan faydalanmışlardır: Belâzurî, *Ensâb el-eşrâf*, II, Mahmûdî yay., Beyrut, 1394/1974, s. 62-69; Taberî, *Târîkh*, II³, 1976-1980; İsfehânî, *Maqâtil*, 118-124; a.y., *Ağânî*, XII, 215-238. Bkz. K. V. Zetterstéen'in makalesi, *E.I.*², I, 50; burada yanlışlıkla İbn Mu'âviye "Alici" olarak belirtilmiştir.

ve Doğu İran'ı sarsmaktaydı; bölünmüş olmalarına rağmen casusları, adâlet çağını getirecek olan ünlü *mehdî*yi haber vermekteydiler. Biraz becerikli ve hırslı olan her Hâşimî eşrâfı, çok az Araplaşmış ve İslâmlaşmış ve vergilerin altında ezilmiş bulunan kölelerin ve *mevâlî*nin gözünde o beklenen Hâşimî olduğunu iddia edebilmekteydi. Atalarının tecrübesiyle eğitilmiş olan Ca'fer es-Sâdıq, vaktinin henüz gelmediğini düşünürken, el-Fadl b. 'Abdu'r-Rahmân'ın teşvik ettiği "Saf Nefs" tereddüt ederken ve 'Abbâsîler hâlâ gizlice hareket ederken, İbn Mu'âviye bu fırsatın üzerine atlamıştır. Temîm kabilesinden siyâsî bir evlilik yapmak üzere Kûfe'ye gitti. İçinde kin besli olarak, takvalı bir adam rolünde -Keysânîlerin bir kolu onu *imâm* olarak kabul etmişlerdi- bu mitsel *"er-ridâ min Âl-i Muhammed"*e çağırarak 126/744'de isyan etme çağrısında bulunmuştu. Taraftarlarının başına geçerek Irak vâlisi 'Abdullâh b. 'Umar b. 'Abdu'l-'Azîz'in ikamet ettiği Hîra'ya doğru yürümüştür. Yolda yenik düşen isyancılar, Medâ'in'e çekilmişlerdir; Kûfe esirlerinin de ona katıldıkları Medâ'in'de İbn Mu'âviye herkesin önünde kendini *imâm* ilan etmiş ve orada bulunanların biatını almıştır. Cibâl bölgesine geri çekilmek durumunda kalmıştır. Cibâl, Ebû Müslim'in bulunduğu yer ile Irak arasında bulunan sınırda bir bölgeydi. Zorlanmadan Hemedân'ı, Reyy'i, İsfehân'ı, Ahvâz'ın bir bölgesini, Fars'ı almayı ve erkini Kirmân'a kadar yaymayı başarmıştı. İsfehân'a yerleşmiş ve üzerinde "Ben buna karşılık bir şey istemiyorum, sizden yalnız Allah'a yakın olanları sevmenizi istiyorum." (Kur'ân 42/23) âyetini yazdırdığı para basmıştır; bu ayet de Şî'îlerîn *imâm*a gönderme yapıldığını düşündükleri âyetlerden biriydi. Düzenden memnun kalmayanlar ona katıldılar; bunlar Hâricîlerin bir bölümü, Mervân'a karşı olan Hişâm'ın oğlu Süleymân, birçok Hâşimî ve Hicazlı eşrâf es-Seffâh el-Mansûr, 'Alî'nin oğulları 'Abdullâh ve 'Îsâ'ydı. Bu aslında bir sığınaktı. Çünkü II. Mervân, 129/747'de Yezîd b. Hubeyra'yı, ortaya çıkan bu sahtekârı boyun eğdirmekle görevlendirdiğinde İbn

Mu'âviye kendini bir anda yalnız buldu; çok çelimsiz bir şekilde karşı koyduktan sonra doğuya doğru kaçtı. Herat'ta Ebû Müslim'in eline düştü, kısa bir süre hapis yattıktan sonra ölüm cezasına çarptırıldı ve bu Hâşimî'nin kısa serüveni böylece sona erdi.[43]

İbn Mu'âviye, baküsçü bir şâir veya Velîd b. Yezîd gibi bayağı bir *khali'* değildi. III./IX. asrın başlarına ait kaynaklarda, daha çok onun siyâsî kariyerinden, şiirsel ve belâğat yeteneklerinden bahsedilmektedir.[44] Çoğu zaman övgü tarzındaki şiirinde, hiçbir *mucûn* izine rastlanılmamaktadır.[45] Bazı kaynaklarda ona yöneltilen zındıklık suçlaması ve kötü ünü, *Sîra*'sında üç unsurun bir arada bulunmasından kaynaklanmaktadır: Kötü çevresi, tiranca ve despotik karakteri ve Keysânî mürşidi olması.

İsfehan'da kısa süren hükümdarlığı boyunca İbn Mu'âviye, Kûfe'de hırka taşıdıktan sonra Hicaz hafif meşrepliğine tekrar dönmüş ve çevresinde şüpheli kişiler toplamıştı: Velîd b. Yezîd'in yanında gördüğümüz ve daha ileride tekrar karşımıza çıkacak olan ibâhî Mutî' b. İyâs ve el-Baqlî adında gizemli biri, son olarak 'Anes kabilesinden polis şefi Qays b. 'Aylân. Bu kişiler, daha ileride göreceğimiz gibi, ateizm anlamında zındıklıkla suçlanmışlardır.[46]

Ona katılan Hâşimîler ve Hicazlılar, onun ve polis şefinin gösterdiği aşırı baskıcı tavırlar karşısında şaşkın kalmışlardır; bunların anlattıkları rivâyetler, İsfehânî'de de bulunmaktadır. Bu insanların anlattıklarına göre, yakaladıklarını, yakınlarıyla sakin sakin sohbet ederek, ölünceye kadar kırbaçlıyorlarmış; bir seferinde, penceresinden hizmetçisini attırtmış ve hizmetçi düşerken bir tırabzana tutunduğu için

---

43 Bkz. bir önceki dipnota, Belâzurî, Taberî, İsfehânî, ve *E.I.*

44 Örneğin Câhız'da, *Beyân*, I, 59; II, 85-86; İbn Bekkâr, *Muvaffaqıyyât*, 107, 468, 469-470, 563; a.y., Cemhera, 324-325, 459-461; İbn Quteybe, *'Uyûn*, III, 17, 75-76.

45 'Abdu'l-Hamîd Râdî tarafından derlenmiştir, *Şi'r* 'Abdullâh b. Mu'âviye, Bağdâd-Beyrut, 1396/1976.

46 Bkz. ileri, s. 365.

adamın elini kestirtmiştir.[47] Aslında o dönemde merhamet kadınsı bir özellikti; fakat İbn Mu'âviye'nin acımasızlığı daha çirkin ve İslâm tarihinin büyük tiranlarının katılığından çok farklıydı. Bu davranışı, en azından *Sîra*'sını küfürle lekelemekteydi.

Keysânîlerle olan ilişkisi, kinizmine (cynism) delâlet etmekteydi. Keysânîler, kendilerini İbnu'l-Hanefiyye (annesi Khavle'nin ait olduğu Hanîfe kabilesinin adından gelmektedir) diye adlandıran, Muhammed b. 'Alî'ye bağlı olan aşırıcı Şî'îlerdir. İbn Sebe'nin etkisinde kalan ve el-Mukhtâr ile ilk kez ortaya çıkan Keysânîler, önce Âdem'de sonra da sırasıyla diğer peygamberlerde tecessüd eden Allah'ın rûhunun, vasiyet (*vasiyye*) yoluyla Muhammed'den 'Alî'ye ve 'Alî'den onun oğlu Muhammed'e geçtiğini savunmaktaydılar.[48] *İmâmeti* temsil eden vasiyetin aktarımı, başka bir deyişle adâletin yeryüzünde tecessüm etmesi, aslında koşullara bağlıydı. Siyâsî bağlama göre –eyleme uygun veya değil-, bu çevrelerde *imâmın* ölümünden veya "kaybolmasından" sonra onun "dönüşünü" veya yeniden "tezahür etmesini" bekleyip beklememe veya *imâmın* vasiyetini ve rûhunu bıraktığı başka bir *imâmın* gizli veya açık himâyesinde harekete devam edip etmeme kararı alınmaktaydı. Her ne olursa olsun Hz. Fâtıma'nın oğullarının taraftarları gibi Keysânîler de, yeni *imâmın* zuhûrunu veya "dönüşünü", gizli *imâmın* "yeniden tezahür etmesini" veya ortaya çıkmasını beklerken kendi elçilerine –ki bunlar Şî'îliğin gerçek ideologlarıydı- sahiplerdi ve bunlar ilk Hâşimî *imâmın* ilâhî ilmi, kozmik sırları, doğaüstü gücünü, hareketin yönetimini ve bazen de vasiyeti bıraktığı vekil (*mustevda'*) *imâm* rolünü üstlenmekteydiler. İbnu'l-Hanefiyye'nin kaybolmasından sonra, el-Mukhtâr'ın taraftarları bölündüler: Bazıları *imâmeti* onunla sonlandırırken, bazıla-

47 İsfehânî, *Maqâtil*, 118, 119.

48 Bu Keysânî hareket hakkında bkz. V. el-Qâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîkh ve'l-edeb*, Beyrut, 1974.

rı da *imâmet*in, İbnu'l-Hanefiyye'den oğlu Ebû Hâşim'e geçtiğini kabul ettiler. Ebû Hâşim'in kaybolmasından sonra, tekrar bazıları *imâmet*in onunla son bulduğunu kabul ederken, bazıları da bitmek bilmeyen tartışmalarla sarsıldılar; çünkü Ebû Hâşim, bir oğul bırakmadan vefat etmişti. Beyân b. Sem'ân örneğindeki gibi, eski bir Keysânî ideologu olan İbn Sebe'nin[49] ve bir Keysânî aktivisti el-Mukhtâr'ın[50] etkisinde olan Kinde kabilesinden 'Abdullâh b. 'Amr b. el-Hâris[51] adında birisi, kendisini vekil *imâm* ilan etti; onun grubu, Medâ'in'de bulunmaktaydı; kendisi de oralıydı[52] ve İbn Sebe' birkaç yıl oraya sürgün edilmişti.[53] Khıdâş, Ebû Hüreyre er-Râvendî gibi başka Keysânîler de, Ebû Hâşim'in evinde vefat ettiği Muhammed b. 'Alî b. 'Abdullâh b. 'Abbâs'a vasiyetini bıraktığını düşünerek 'Abbâsî davasına katıldılar. İbn Mu'âviye de kendini *imâm* çağını gerçekleştirmeye aday gösterdiğinde, Ebû Hâşim'in vasiyetini ve Allah'ın rûhunu ona aktardığını kabul edip onu *imâm* olarak tanımışlardı.

İbn Mu'âviye ile Hârisîlerin karşılaşma koşulları, farklı şekiller arz etmektedir. Bazılarına göre ya İbnu'l-Hâris kendi düşüncelerinden vazgeçip Hâricîliğe intisap etmiş olduğu için[54] ya da ilâhî ilimin vekilinin sahte olduğu ortaya çıkıp kendisinin başı ve bacakları kırılmış bir şekilde kurtulduğu bir kazadan sonra,[55] taraftarları başkansız kalmıştı; gerçek bir

---

49 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 426.

50 Qâdî, *a.g.e.*, 120.

51 Bu kişinin kimliği hakkında bkz. dipnot 64.

52 Qummî, *Maqâlât*, 35; Nevbakhtî, *Firaq*, 51.

53 *A.g.e.*, 51.

54 İbn Hazm, *Fisal*, IV, 187-188 ve *Cemhera*, 401.

55 Qummî, *Maqâlât*, 40-41. Şehristânî, *Religions*, I, 448 ve Neşvân, *Hûr*, 160, aynı şekilde Ma'dân eş-Şumeytî, Câhız'ın, *Beyân*, III, 75, zikrettiği bir şiirinde, bu olaya gönderme yapmaktadırlar. Bu şiir Ch. Pellat tarafından tercüme edilmiş ve yorumlanmıştır, "Essai de reconstitution d'un poème de Ma'dân al-Şumaytî", *Oriens*, 16 (1963), s. 99-109. A.y., "Encore deux vers de Ma'dân al-Şumaytî", *Arabica*, 22, 1975, s. 300-302. Ma'dân "gece boyu sürüleri dağıtmışken korkusundan duvarı tırmanan birisinden" bahsetmektedir, oysa Câhız, bu kişinin Beyân b. Sam'ân olduğunu düşünürken, Qummî ise İbnu'l-Hâris olduğunu nakleder.

imâm bulmak için Medîne'ye gitmişlerdi; orada İbn Mu'âviye ile karşılaşmışlardı.[56] Başkalarına göre ise İbnu'l-Hâris'in bizzat kendisi taraftarlarının başında Irak'ta İbn Mu'âviye ile ittifak kurmuştu.[57]

İbn Mu'âviye'nin bu Hâricî taraftarları, sapkın mezhep tarihiyle ilgili kaynaklarımızda şöyle geçmektedir: "El-Hârisiyye",[58] "el-Harbiyye",[59] "el-Mu'âviyye",[60] "el-Cenâhiyye" veya "el-Cunâhiyye"[61] ve "et-Tayyâra".[62] Bazı sapkın mezhep tarihçileri birbirinden farklı grupların söz konusu olduğunu düşünmüştür.[63] Aslında bütün bu isimler tek ve aynı gruba işaret etmektedir. "El-Hârisiyye" ve "el-Harbiyye" mezhebin elçisi 'Abdullâh bin el-Hâris'in adından gelmektedir. Eski sayabileceğimiz geleneksel yazıda (graphie), harekesiz olarak şu şekilde " الحرب " yazılan " الحُرث " "el-Hâris", bu kişinin adının iki şekilde okunmasına neden olmuştur: Bazıları " ابن الحارث " okurken bazıları da " ابن الحرب " veya " ابن حرب " okumuşlardır.[64] "el-Cenâhiyye" veya daha doğrusu "el-Cu-

---

56 Qummî, *Maqâlât*, 40-41; Neşvân, *Hûr*, 160, Bağdâdî, *Farq*, 235, yanlışlıkla İbnu'l-Hâris'in takipçileriyle Muğîra'nınkileri karıştırmıştır.

57 Nevbakhtî, *Firaq*, 51. Nâşî'ye göre, *Maqâlât*, 37, İbnu'l-Hâris, İbn Mu'âviye'den sonra grubun başına geçmiştir.

58 Nevbakhtî, *Firaq*, 49.

59 Nâşî, *Maqâlât*, 37; Qummî, *Maqâlât*, 21, 26, 40; Neşvân, *Hûr*, 160; Bağdâdî, *Farq*, 233.

60 Qummî, *Maqâlât*, 42.

61 Bağdâdî, *Farq*, 235.

62 Neşvân, *Hûr*, 260, fakat yazar bu mezhebi İbn Mu'âviye'ye bağlamamaktadır.

63 Örneğin Bağdâdî, İbn Mu'âviye'nin takipçileri Cenâhiyyeler (*Farq*, 235) ile İbnu'l-Hâris'in takipçileri, (*a.g.e.*, 233) arasında ayrım yapmıştır.

64 Nevbakhtî, *Firaq*, 49, 51 şöyle yazmıştır: " عبد الله بن الحارث "; bu aynı kişi için Qummî, *Maqâlât*, 21, 26, 35, 40, 43, şu ismi kullanmıştır: " عبد الله بن عمرو بن الحرب الكندي "; kuşkusuz iki İmâmî yazarın kullandığı orijinal metinde isim şöyle yazılmıştır: " عبد الله [بن عمرو] بن الحُرب [الكندي] ", birinci şöyle " الحارث " okurken diğeri " الحرب " okumuştur, oysa Necâşî, *Ricâl*, 195, ise " عبد الله بن عمرو بن الحرث " okumuştur. Yine Tusterî, *Qâmûs*, VI, 91-92, aynı şekilde ama bir sesli harfle " عبد الله بن عمرو بن الحارث " şeklinde okumuştur. İbn Hazm da, *Cemhera*'da, 401: " عبد الله بن الحارث [الكندي] " okumuştur, fakat *Fisal*'de, IV, 187-188, editör " عبد الله ابن الخرب الكندي " şeklinde okumuştur; bu da bizi el yazmasında " الحُرب "nın var olduğunu düşündürmektedir.

Şunu da burada belirtelim ki Qummî'nin kabul ettiği " الحرب " özel isim olarak alı-

nâhiyye" adı, İbn Mu'âviye'nin atası Ca'fer b. Ebî Tâlib "Zü'l-Cenâheyn"e değil de 5. sûrenin 93. âyetinde geçen *cunâh* terimine gönderme yapmaktadır; bu âyet, daha sonra göreceğimiz gibi, Hârisîlere göre yiyeceklerle ilgili yasakların kaldırılmasıyla ilgilidir;[65] demek ki bu, aslında Hârisîlerin amellerini çağrıştırmaktadır. "et-Tayyâra" adı Ca'fer b. Ebî Tâlib'in "et-Tayyâr" ünvanından gelmemektedir; bu *gulât* ile eşanlamlı olan bir isimdi ve örneğin Ebu'l-Khattâb'ın öğrencisi gibi Keysânî olmayan başkaları da bu isme sahipti.[66] Özel olan "el-Mu'âviyye" adına gelince, bu isim, sapkın mezhep tarihçileri tarafından İbn Mu'âviye'nin taraftarı olarak Hârisîlere verilmişti. Her ne olursa olsun, bu adlandırmalar, hemen hemen çağdaşları Hâricîler gibi, durmadan olup değişen, bölünüp tekrar birbirleriyle bütünleşen aşırıcı grupların hareketli karakterine işaret etmektedir. Ya *imâm*ın adına göre ya da elçisine göre değişen isimlerle tanımlanan bir grubun hayatı, iki siyâsî eylem arasında yapılan bir duraklama esnası kadar sürmekteydi.

Anladığımız kadarıyla Hârisîler, İbn Mu'âviye'nin etrafına köleler toplamakla ve davayı yaymakla sorumlu olan özel bir ajan grubunu oluşturmaktaydılar; yani İbn Mu'âviye'ye

---

şıldık bir yazım tarzı değildir; bu yüzden makale bölünmüş ve kelime " حرب " şeklini almış ve isim, Nâşî' (*Maqâlât*, 37) tarafından " عبد الله بن حرب " şeklinde; Bağdâdî, *Farq*, 28, 233, 234 tarafından " عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي " şeklinde; Şehristânî, *Milel*, I, 151 tarafından " عبد الله بن عمرو بن الكندي " şeklinde; Neşvân, *Hûr*, 160, tarafından " عبد الله بن حرب الكندي " şeklinde; ve son olarak İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 426, tarafından da " عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي " şeklinde okunmuştur. Demek ki burada söz konusu olan aynı adın çeşitli okumalarıdır; Şehristânî, *Religions*, I, 448, dip. 67'de Gimaret'nin görüşü de bu yöndedir.

İsmin kullanıldığı en eski nüsha, Câhız'ın, *Hayavân*, II, 270'de zikrettiği Ma'dân eş-Şumaytî'nin bir mısraında bulunmaktadır: bu mısra Ch. Pellat. *Essai*. 101, tarafından böyle okunmuştur: خَشَبِيٌّ وكافرٌ سَبَئِيٌّ حربيٌ ونسخٌ قتّالٌ (هكذا)

" حربي " terimi, İbnu'l-Hâris adına gönderme yapmaktadır; çünkü ölçünün (*khafîf*) gerektirdiği gibi " حارثيٌ = حُرثيٌ " şeklinde okumak gerekmektedir. Sapkın mezhep-şâiri, İbnu'l-Hâris'in takipçilerini, bir yandan İbn Sebe'nin taraftarlarının safına diğer yandan da Keysânîlerin (Khaşebiyye) safına yerleştirmektedir.

65 Bkz. ileri s. 362-363.

66 Kaşşî, *Ricâl*, 208, 315; Necâşî, *Ricâl*, 252.

bağlı, tarikat düzeni içinde organize olmuş bir çeşit gizli bir *şurta*ydı bu. Bunlar kendilerini, Âdem'den Muhammed'e kadar Üstâd'ın bütün tecessüdlerinde ona eşlik eden özel "seçilmiş kişiler" olarak görmekteydiler.[67] *Ğuluvv*, işte kölelerden ve özgürlükleri bağışlanmış kölelerden oluşmuş bu *şurta* çevresinde oluşmaktaydı. Ebu'l-Khattâb'ın öğrencileri, *ğuluvv*un, ilk çıktığı yer olan 'Alî'nin *"şurtat el-khamîs"*ine yani onun özel çevresine ait olduklarını ileri sürmekteydiler.[68] Râvendîler, el-Mansûr'un özel muhâfız gücünü oluşturmaktaydılar ve başlarında İbnu'l-Hâris'in benzeri olan 'Usmân b. Nahîk bulunmaktaydı.[69]

İbn Mu'âviye ölür ölmez, taraftarları, aşırıcı ideolojinin gerektirdiği gibi ve İbnu'l-Hanefiyye'nin Radva dağında kaybolması misali *imâm*larının İsfehân dağında "kaybolduğunu" ve "vergiyi almak" için tekrar tezâhür edeceğini yani Güneş'in doğuşuyla batışı arasında gücünü bütün dünyaya yayacağını düşünmüşlerdi.[70] Başka gruplarla birleşmeden önce bir süre beklemişlerdi; birleştikleri grup Râvendilerinkiydi ve bunların dâvâları başarılı olacaktı.[71]

Sapkın mezhep tarihçilerinin ve ilâhiyatçıların fark ettikleri Hârisî inançlar, üç noktada *tevhîd*den ayrılmıştır: *Ğuluvv*, yani *imâm*ın ilahlaşması, bedenin tekrar dirileceğinin reddi ve Şerî'at'ın ortadan kaldırılması. *Ğuluvv*dan daha önce bahsettik. Bedenlerin dirilmesinin reddi ise aşırıcıların mânevî tezlerinden ortaya çıkmıştır; onlara göre ruh bedenden ayrıdır. Beden sadece bir "kalıp", bir elbise, geçici bir ikametgâhtır ve bu yüzden de ölümle birlikte tamamen yok olmaktadır. Bunun tersine muhtemelen ilâhî öze sahip olan rûh, ebedîdir. Kıyâmet (*el-qıyâme*), rûhun başka bir bedene varmak için

67 Nevbakhtî, *Firaq*, 55.
68 Kaşşî, *Ricâl*, 257. *"Şurtat el-khamîs"* hakkında *Fihrist*'te, 223, bir ufak açıklama bulunmaktadır.
69 Taberî, *Târîkh*, III', 129.
70 Nâşî', *Maqâlât*, 37; Nevbakhtî, *Firaq*, 52.
71 *A.g.e.*, 50.

bedenden ayrıldığında ölümle birlikte gerçekleşir. İyilerin yani inananların rûhu, iyi yaşam koşulları içinde insan bedenlerinin içinde tecessüd eder. Kötülerin yani inanmayanların rûhu ise en çok aşağılık olarak kabul edilen hayvanların –köpek, domuz, maymun, sürüngen ve hamam böcekleri- bedenlerinde tecessüd eder. Her on bin yılda, iyilerin rûhları bin yıl boyunca rûhu böbürlenmekten korumak için hayvan bedeninde ama asil bir hayvanın bedeninde ve kötülerin rûhları da kötü yaşam koşullarında ve tekrar sınanmak üzere insan bedeninde tecessüd eder. Bedenlerin içinde ve farklı yaşam koşulları içinde rûh hem Cennet'i hem de Cehennem'i tadar.[72]

Bu öğreti, âhiretin, Din Günü'nün, ister Şî'î ister Sünnî ilâhiyatçıların verdikleri anlamda Cennet'in ve Cehennem'in inkârını ve dünyanın ebedî olacağına inanmayı gerektirmektedir. Bundan dolayı sapkın mezhep tarihçileri, Hârisîleri ve genel olarak aşırıcıları "Mazdekîlerle, Khurremiyyelerle, zındıklarla ve dehrîlerle" bağdaştırmaktadır.[73]

Üçüncü öğretiye göre, *ehlü'l-zâhir* olanların ibâdet ve Şerî'at'ın emirleri olarak adlandırdıkları şeylerden kurtulmak için *imâm*a inanmak ve onun öğretisini yerine getirmek –bu da *et-ta'abbud*'dur- kâfîdir.[74] İbâdetler ve emirler aslında *imâm*ın öğretisine inisye olmayanlar için cezâ ve zincirlerdir. İnananlar yani inisye olanlar bunlardan münezzehtir; onlar kölelik makamından özgürlük makamına geçmişlerdir. Sapkın mezhep tarihçilerine göre, genel olarak aşırıcılar ve özelde Hârisîler, enseste, zînâya, cinâyete, hırsızlığa, şarap ve kan içmeye, domuz eti yemeye ve her tür iğrenç ilişkilere izin vermekteydiler ve namaz, oruç, hac ve diğer dinî görevleri ortadan kaldırmaktaydılar. Kur'ân'ı temel alan ve istiareli yorumlayan bütün aşırıcı öğretilerde olduğu gibi emirleri

72 *A.g.e.*, 52, 55-56; Nâşî', *Maqâlât*, 37, 38, 39.
73 Nevbakhtî, *Firaq*, 60; Qummî, *Maqâlât*, 64; Şehristânî, *Religions*, I, 449.
74 Nevbakhtî, *Firaq*, 49, 51, 58, 59; Qummî, *Maqâlât*, 39; Nâşî', *Maqâlât*, 39-40.

yok saymak için kullanılan âyet şuydu: "İnanıp iyi işler yapanlara bundan böyle korundukları ve inanıp iyi işler yaptıktan sonra (yasaklardan) sakınıp (onların yasaklığına) inandıkları ve yine korunup iyilik ettikleri takdirde daha önce yediklerinden ötürü bir günah yoktur. Allah güzel davrananları sever." (Kur'ân: 5/93).[75] Bu tutum ilâhiyatçılar nazarında Şerî'at'ın tamamen ortadan kaldırılmasıdır (*ta'tîl veya ibtâl eş-şerî'a*).

İbn Mu'âviye'nin Hârisîlerle olan ilişkisine tekrar dönecek olursak, Hicaz *fetâsı* mezhebin ne kurucusu ne de teorisyeniydi. Onun, müridlerinin inançlarını kabul etmiş olması veya bu inançlara en ufak bir değişiklik getirmiş olması çok zor görünmektedir. 'Abbâsîlerin Râvendîleri kullandıkları gibi o da Hârisîleri kullanmıştır. Her iki durumda da, müridlerin ibâdetlerine ve inançlarına pek önem verilmemekteydi. Daha önce İbnu'l-Muqaffa'nın, aşırıcıların çok etkili oldukları 'Abbâsî ordusunun ahlâkı konusunda endişeler duyduğunu görmüştük. İbn Mu'âviye, el-Mansûr'a nazaran daha hoşgörülüydü; erkek fahişeliği çok yaygındı hatta onun etrafındaki Hârisîler arasında organize bir şekilde işlediği bile görünmektedir.[76]

Sonuç olarak bu Hâşimînin İslâm'ın yazılı tarihindeki imajı, siyâsî bir amaç uğruna, zındıkların ve ateist ibâhîlerin inanç ve ibâdetlerine benzer inanç ve ibâdetlere sahip câhil fanatiklerin yanında kendini bir tanrı yerine koymuş –ki aslında o çevresini ibâhîlerle ve ateistlerle dolduran kinik bir tiran ve bir Fir'avndu- bir sahtekârın imajıdır. Bundan dolayı da onun imanı sadece bozuk olabilirdi. Bu anlamda ona *zındîq* sıfatı verilmiştir.

Aslında bu kişi kendi çağının adamıydı. Hazm dışında,

---

75 Eş'arî, *Maqâlât*, 6; Qummî, *Maqâlât*, 41; Şehristânî, *Religions*, I, 449 ve Gimaret'nin düştüğü notlara bkz.; Neşvân, *Hûr*, 161.

76 Taberî'ye göre, *Târîkh*, II³, 1980, İbn Mu'âviye'nin yenilgisinden sonra İbn Dubâra (İbn Hübeyra'nın yüzbaşısı) tutsakların arasında, fâhişelik için bir kenara ayrılmış güzel oğlan bulmuştur.

daha sonraki yazarlar tarafından onun *zındîq* olarak kabul edilmesine neden olan bu özellikleri, çağdaşlarının -örneğin el-Mansûr- birçoğunda görünen özelliklerdendi.

İbn Mu'âviye'nin dostları

1. Huseyn b. 'Abdullâh b. 'Ubeydullâh b. 'Abbâs

141/768 veya 151/778'de vefat eden bu 'Abbâsî, az çok tanınmış Hicazlı bir eşraftı. İbn Sa'd onun *mevlâ*sıydı. Hicazlıların birçoğu gibi, o aynı zamanda hem hoş sayılacak bir *fetâ* ve bir şâir hem de hadis râvisiydi.[77] Onun aktardığı hadislerden biri *Sîra*'da[78] biri de *–taraba* izin veren bir hadîs- hadîs derlemelerinde/*Kütüb-ü Sitte*'de bulunmaktadır. Uydurulmuş olarak kabul edilen bu hadisten dolayı III./IX. asrın bazı hadis eleştirmenleri onu zındıklıkla suçlamışlardır.[79]

İbn Mu'âviye'yi bu *zarîf muhaddis*e bağlayan dostluk, İbn Mu'âviye'nin siyâsî hareketinden evveldi ve hayatının Medîne döneminden kalmaydı. Bu dostluğu kesin bir ayrılık takip etmiş ve iki eski dost, şiir aracılığıyla birbirlerine olan öfkelerini sergilemişlerdir.[80]

Ağânî'nin yazarı, bazılarına göre iki Hâşimî arasındaki dostluğun ikisinin zındıklığa bağlılığından kaynaklandığını aktarmıştır.[81] Aslında ikisinde ortak nokta olan Hicaz hafif meşrepliği dışında bu iki insanın *zındîq* olarak hiçbir ortak noktaları yoktu.

2. el-Baqlî

Ağânî'nin yazarı, İbn Mu'âviye'nin *sahâbe*si arasında sadece künyesi –el-Baqlî- bilinen gizemli birinden bahsetmektedir. İsfehânî'nin açıklamasına göre, insanın hayatının bitkilerinkiyle (*baqla*) aynı olduğunu ve insanın öldükten sonra di-

---

77 Zubeyrî, *Neseb*, 33-34; Safedî, *Vâfî*, XII, 383-384; burada karısının adını " 'Â'ize" olarak değil de " 'Âbide" olarak okumak gerekiyor.
78 *Sîra*, II, 210.
79 Bkz. yukarı s. 190.
80 *Ağânî*, XII, 233-234.
81 *A.g.e.*, XII, 233.

riltilmeyeceğini savunduğu için ona bu künye verilmişti. El-Mansûr halîfe olduğunda onu ölüm cezasına çarptırmıştır.[82]

3. Qays b. 'Aylân el-'Anesî

Yine *Ağânî*'nin yazarına göre, İbn Mu'âviye'nin polis şefi olan 'Anes kabîlesinden Qays b. 'Aylân, Allah'a inanmayan sefih birisiydi. Gece karşılaştığı herkesi acımadan kesip biçmekteydi. İbn Mu'âviye'nin ve Mutî' b. İyâs'ın ortak yazdıkları bir şiirde, Qays, ilerlemiş yaşına rağmen, büluğ çağındaki bir genç gibi akılsız bir cellat olarak tasvir edilir.[83] Bu *şuratî*'nin İbn Mu'âviye'nin *Şî'a*'sına ait olması muhtemeldir.

4. 'Umâra b. Hamza

Ağânî'nin yazarına göre, 'Umâra b. Hamza, İbn Mu'âviye'nin kâtibiydi ve o da zındıklıkla suçlanmıştı.[84] *Zındîq* olduğu görüşü öyle görünüyor ki bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır.

'Umâra b. Hamza, çok ünlü bir şahsiyettir.[85] 'Abbâsî âilesinin Medîneli bir *mevlâ*sıydı; İbn 'Abbâs'ın *mevlâ*sı olan 'İkrime'nin soyundan geldiği söylenir. 'Abbâsî efendilerini takip ettiği için bu kişi, çalışkan bir *kâtib* olarak İbn Mu'âviye'ye hizmet ettiği İsfehan'da bulunmuştur. Ondan önce el-Mansûr'un yanında hizmet vermiş ve İsfehan'ın güneyinde küçük bir bölgeye vâli olarak tayin edilmişti.[86]

Daha sonra 'Umâra, 'Abbâsî sarayında çok etkili bir üye olmuş ve bu hânedânın ilk dört halîfesinin saygısından yararlanmıştır. El-Mehdî dönemine kadar, idarede çok önemli bir yere sahip olmuştur.[87] Diğer yandan en güzel belâğata sahip olan *kâtib*lerden[88] biri olan 'Umâra b. Hamza, birkaç risâ-

---

82 *A.g.e.*, XII, 231.
83 *A.g.e.*, XII, 231; XIII, 280; *Maqâtil*, 119.
84 *A.g.e.*, 118; a.y., *Ağânî*, XII, 231.
85 *Fihrist*, 131; *Târîkh Bağdâd*, I, 87, 96; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 90-91, 134; Yâqût, *İrşâd*, VI, 3-7; Belâzurî, *Futûh*, 296; Ya'qûbî, *Buldân*, 252; İbn Bekkâr, *Muvaffaqıyyât*, 190; vs..
86 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 98.
87 *Târîkh Bağdâd*, I, 96.
88 *Fihrist*, 139, 140.

lenin yazarıdır; 'Abbâsî hânedânı hakkında yazdığı bu risâlelerden biri, 'Abbâsîler tarafından resmîleştirilmiş ve bir dönem her Cuma hutbesinde okutturulmuştur.[89]

Bu kişi, deyimleşmiş olan kibriyle, kötü karakteriyle, cömertliğiyle ve bir de meslektaşı İbnu'l-Muqaffa' ile olan dostluğuyla tanınmıştır.[90] Hemen hemen bütün kaynaklarımızda bu kişi hiçbir zaman zındıklıkla suçlanmamıştır; ne hayattayken ne de öldükten sonra. Yalnızca *Ağânî*'nin yazarı ve ardından el-Murtadâ, onu İbnu'l-Muqaffa' ile birlikte *zındîq* ibâhîler arasına yerleştirmiştir.[91] İsfahânî bu konuda Câhız'a gönderme yapmıştır. 'Umâra'nın kibrini ve 'Abbâsîlerle olan özel ilişkilerini bilen[92] Câhız ise, onu *zındîq* ibâhîler arasında zikretmemektedir; onun bahsettiği kişi, daha önce gördüğümüz gibi 'Acrad'ın, *Hayavân*'da nakledilen hicvini yönelttiği 'Umâra b. Harbiyye adında birisidir. İşte İsfehânî'de 'Umâra b. Hamza olan bu 'Umâra b. Harbiyye'dir; oysa Câhız'da bu iki 'Umâra'yı birbiriyle karıştırmak mümkün değildir.

Ancak bu şu demek değildir ki bu *kâtib* 'Amr b. 'Ubeyd'in rakibidir. Bu dönemin bütün sosyete adamları, *Sîra*'ları dinî takvaya yabancı olan aynı insan tipindeydi. İbn Mu'âviye'nin etrafında toplanan kişilerle el-Mansûr'un *sahâbe*sini oluşturan kişiler arasında hiç yok denecek kadar az fark vardı. Hatta bunlar bazen aynı kişilerdi. Ama yine de bu kişi zındıklıkla hiç suçlanmamıştır.

İbn Mu'âviye'nin diğer *nedîm*i olan Mutî' b. İyâs'tan daha ileride bahsedeceğiz.

---

89 Adı "*Risâletü'l-khamîs*" veya "*el-Mâhâniyye*" (el-Mansûr adına general 'Alî b. Mâhân'a yönelik), *Fihrist*, 131, 140; İbn Tayfûr tarafından muhâfaza edilmiş ve Safvet, *Cemhera*, III, 127-133 tarafından yayınlanmıştır. Metninin başka bölümleri, İbn Tayfûr, *a.g.e.*, III, 12, 134, 135, tarafından muhâfaza edilmiştir.

90 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 109.

91 *Ağânî*, XVIII, 101; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 131.

92 Câhız, *Fadl Hâşim 'alâ 'Abdu'ş-Şems*, Sandûbî, *Resâ'il*, Kahire, 1352/1933, s. 107, tarafından yayınlanmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

"ZINDÎQ" İBÂHÎLER-II
KÛFE İBÂHÎLERİ

Hammâd 'Acrad

İbâhî üstadı, 'Acrad olarak bilinen, Ebû 'Umar Hammâd b. 'Umar, II/VIII. asrın başlarında 'Âmir kabilesinin Aramî *mevâlî*sinden fakir bir âilede dünyaya gelmiştir.[1] Gençliğinde ok yapımcısı olan Ebû 'Umar Hammâd b. 'Umar, yeni Irak üstadlarıyla birlikte övgü şiirini denemeden önce lala ve kâtib olmuştur. Bu mesleklerin hiçbirinde parlamamıştır.[2]

Velîd b. Yezîd ile birlikte olduktan sonra 131/749 ile 133/751 yılları arasında Mavsıl'da Yahyâ b. Muhammed b. Sûl'ün yanında kâtib olarak çalışmıştır.[3] Sonra es-Saffâh'ın oğlu Muhammed'in lalası olarak tayin edilmiştir.[4] 145/762 yılına doğru Bahreyn'de 'Uqbe b. Selm'in yanında *kâtib* olmuştur.[5] İki yıl sonra Basra'ya vâli olarak atanan eski talebesinin yanında *nedîm* ve övgü şâiri olmak için Irak'a dönmüş-

[1] Hammâd 'Acrad hakkında bkz.: Câhız, *Hayavân*, IV, 443-453; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 663-665; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 67-71; *Ağânî*, XIV, 321-381; Sûlî, *Evrâq*, II, 3-8; Khallikân, *Vefeyât*, II, 211-213; İbn Hacer, *Lisân*, II, 349; Ch. Pellat, *E.I.*², III, 138.

[2] *Ağânî*, XIV, 321; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 663; *Dîvân*'ı sadece 50 bölümden oluşmaktaydı, *Fihrist*, 184.

[3] Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 109.

[4] *Ağânî*, XIV, 371; Sûlî, *Evrâq*, II, 4.

[5] Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 109.

tür.[6] Bu onun için eşraflık dönemiydi. Söylenenlere göre 150/767'de el-Mansûr'un Hristiyan hekimi tarafından zehirle öldürülen koruyucusunun ölümünden sonra,[7] Muhammed b. Süleymân ile bazı sorunlar yaşamıştır. Es-Saffâh'ın oğlu Süleymân'ın kızı Zeyneb'e âşık olmuştu; Hammâd da bu platonik aşkı diğer *nedîm*in –Hakem el-Vâdî- şarkıya döktüğü şiirlerle kutlamıştır. Zeyneb'in ağabeyinin tehditleri karşısında Hammâd, Basra'dan kaçmak zorunda kalmış ve Araplarda gelenek olduğu üzere Süleymân b. 'Alî'nin mezarına sığınmıştır. Fakat ne bu sığınak ne de şiirlere döktüğü özürleri, biraz önce gördüğümüz gibi çok rahat öldüren Muhammed b. Süleymân'ın öfkesini dindirememişti. Hammâd, dostu Mutî' b. İyâs'ın koruyucusu olan halîfenin oğlu Ca'fer'e sığınmak için Bağdâd'a gitmiştir. Ca'fer, onu Muhammed b. Süleymân hakkında hicivler yazmaya teşvik etmiştir. O da onun hakkında şunları yazmıştır:

"Pire kadar küçük, bir âzâd edilmiş gibi inat,
Bütün geceyi miyavlamakla geçiren bir kedi gibi azmış."

Ne Süleymân'ı ne de mezarını esirgemiştir; başka bir hicvinde şöyle demiştir: "Ateş bu mezarı sarsın!"[8] Doğal olarak Bağdâd'da uzun süre ikamet edememiştir. Daha sonra Fars'da vâlinin *nedîm*i olarak ona rastlamaktayız.[9] El-Mehdî döneminde dostlarıyla birlikte Bağdâd'a dönmüştür.[10] 161/778'den sonra izini kaybediyoruz. Efsâneye göre Ahvâz'da veya Şirâz'da veya Basra'da Muhammed b. Süleymân ondan öç almıştır. Yer neresi olursa olsun onun ölüm tarihi 161/778 ile 166/783 yılları arasında vuku bulmuştur.[11]

---

6 Taberî, *Târîkh*, III[1], 422; Sûlî, *Evrâq*, II, 4-7; *Ağânî*, XIV, 368.
7 Taberî, *Târîkh*, III[1], 422-423.
8 Sûlî, *Evrâq*, II, 4-5; *Ağânî*, XIV, 378, 379, 389; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 67.
9 *Ağânî*, XIV, 338.
10 *Târîkh Bağdâd*, VIII, 149.
11 İbn Khallikân'a, *Vefeyât*, II, 213, göre 161/778'de ölmüştür; İbnu'l-Cevzî'nin *Muntazam*'ına gönderme yapan İbn Hacer'e göre (*Lisân*, II, 349) 168/785'de; fakat İsfehânî'ye göre (*Ağânî*, XIV, 324, 380) 167/784 yılında ölüm cezasına çarptırılan Beşşâr'dan önce ölmüştür.

Hammâd'ın hayatı, dostlarıyla birlikte Kûfe'de, Basra'da ve Bağdâd'da, vâlilerin ve prenslerin yanlarında, içmekle, mizahla ve edepsizlikle, bir de hicivler ve eleştiriler yazarak geçmiştir; sevgisiz kalmış, saldırgan ve küfürbaz Hammâd'ın sefih ve hareketli hayatı, her şeye ve herkese karşı havlamakla geçmiştir.

Kûfe'de o dönemin en başarılı dehaları olan dostları, şarap, şiir ve şehvet aşkıyla bir araya toplanmış zarîf şâirlerdi; onlar "Yeryüzünün süsünü ve zamanın güzelliğini" oluşturmaktaydılar.[12] Mutî' b. İyâs'ın, Yahyâ b. Ziyâd'ın, Vâlibe b. el-Hubâb'ın ve daha sonra işleyeceğimiz genç 'Alî b. el-Khalîl'in yanı sıra bunların aralarında Şurâ'a b. ez-Zandabûz, er-Râviye olarak bilinen Hammâd ile ez-Zibriqân olarak bilinen Hammâd bulunmaktaydı.

Zarîfu'l-'Irâq lakaplı Şurâ'a b. 'Ubeydullâh ez-Zandabûz, 'Acrad'dan biraz daha yaşlıydı.[13] Velîd b. Yezîd'in sarayında bir dönem çok popüler olmuştu. Velîd b. Yezîd'e şöyle demiştir: "Güzel hayat, hafif meşrep olandır" (*innema'l-'ayş ma'at-tayş*). Velîd ona birkaç soru sormuştur:

- Su hakkında ne dersin?
- Ben ve eşek içeriz!
- Süt hakkında ne dersin?
- Annemin göğsünü hatırlatır o yüzden utanırım.
- Şarap hakkında ne dersin?
- Rûhumun dostudur!
- Sen de benim dostumsun![14]

Ve onu şereflendirmek için Velîd, "Fir'avn'un kamışı" olarak adlandırdığı özel kadehinde ona içecek sunmuştur.[15] Şâir bu fırsatı kullanarak kendisini ve dostlarını - gizemli bir şarkıcı, Hammâd 'Acrad, Mutî' b. İyâs ve Hammâd er-Râvi-

12 Se'âlibî'nin, *Simâr*, 407, zikrettiği Marzubânî.

13 Şurâ'a b. ez-Zendabûz hakkında bkz.: *Ağânî*, XIII, 309, 329; XIV, 335; XV, 71; İbn Quteybe, *'Uyûn*, II, 41-42; IV, 99-100; İbn Tayfûr, *Kitâb Bağdâd*, 95; *Fihrist*, 184.

14 Se'âlibî, *Simâr*, 191.

15 İbn Tayfûr, *Kitâb Bağdâd*, 195.

ye- *nedîm* olarak kabul ettirmiştir.[16]

Hammâd er-Râviye olarak bilinen "Râvî" Ebu'l-Qâsım Hammâd b. Ebî Leylâ, 90/709 yılında doğmuş ve 155/772'de vefat etmiş, Deylemî asıllı bir Şeybânî *mevlâ*ydı.[17] Gençliğinde serseriydi (*su'lûk, şâtir*);[18] bununla beraber Arap antikitesi, tarihi, soy ağaçları hakkında devasa bilgisiyle ve özellikle de şiiriyle ün yapmıştır.[19] Bu bilgileri ve yeteneği sayesinde mükemmel bir *nedîm* olarak er-Râviye, her dileğini yerine getiren Velîd'in daha sonra da el-Mehdî'nin yanında kalmıştır.[20] Dostu Mutî' b. İyâs, onu halîfenin oğlu Ca'fer'in yanına almış; fakat "Râvî", yeni nesildeki bu zevk değişimini tam olarak kavrayamadığı için bunların isteklerine cevap verememiştir.[21] Çoğu zaman eski Araplara hatta bazen Fars krallarına uydurma şiirler atfetmekle suçlanmıştır.[22] Her ne olursa olsun o sürekli tavernalarda sarhoş ve çıplak vaziyette dolaşan çok içkici biriydi.[23] Devasa edebî ilmine rağmen Kur'ânî bilgisi hiç yok denecek kadar azdı. Beşşâr, onu 'Uqbe b. Selm'e, Kur'ân'dan sadece birinci sûreyi, yani Fâtiha'yı biliyor diye şikâyet etmiştir.[24] Peşinden de dostu olan diğer Hammâd'ı –yani ez-Zibriqân- namazını ihmal etmekle suçlamıştır:[25]

"Hammâd iyi bir *fetâ* olabilirdi,
Ah keşke
Allah'ı bilse ve namaz kılsaydı (...)
Şaraptan solan yüzü,
Din Günü'nde kararacaktır."

---

16 *Ağânî*, XIV, 335.

17 Hammâd er-Râviye hakkında bkz: Câhız, *Hayavân*, IV, 445, 447; İbn Quteybe, *Ma'ârif*, 541; *Ağânî*, VI, 70-95; *Fihrist*, 104; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 132; İbn Khallikân, *Vefeyât*, II, 206; İbn Hacer, *Lisân*, II, 352; J.W, Fück, *E.I.*², III, 138-139.

18 *Ağânî*, VI, 87.

19 *Fihrist*, 104.

20 *Ağânî*, VI, 70; *Fihrist*, 104; İbnu'l-Cevzî, *Telbîs*, 146.

21 *Ağânî*, VI, 83.

22 Eski Farsların krallarına Arapça şiirler atfediyordu, Se'âlibî, *Ğurar akhbâr mulûk Fâris ve siyerihim*, H. Zotenberg, Paris, 1900, s. 556.

23 *Ağânî*, VI, 80.

24 İsfehânî, Hamza b. el-Hasan, *a.g.e.*, 38.

25 Câhız, *Hayavân*, IV, 445.

Şâir ve dilbilimci olan üçüncü Hammâd –yani Hammâd ez-Zibriqân- Emevîlerin son döneminde belli bir üne ulaşmıştı.[26] "Râvî" kadar parlamamış olsa da ne ondan daha az içki içerdi ne de ondan daha fazla takvalıydı. Bir dostuyla yaptığı bir tartışmanın neticesinde barışmadan sonra dostu onun hakkında şöyle demiştir: "Şu koşulla barıştık onunla: O benim içmem için bana ısrar etmeyecek ben de onun namaz kılması için ısrar etmeyeceğim."[27]

Ama asıl yakın dostları Mutî' b. İyâs, Yahyâ b. Ziyâd ve Hammâd 'Acrad'la, Kûfe'nin *mucûn* dünyasında serüvenlerini yaşamaktaydı. Ebu'l-İsbağ adında bir *qayyân* ile sık görüşmekteydi; sonunda dostlarıyla birlikte onun oğlunu da yoldan çıkarmışlardı.[28] Şehrin sakinlerine şakalar yapıyorlardı; Mutî', bir zevk partisine katılmak isteyen bir tüccârdan bunun karşılığında meleklere küfretmesini istemiştir; şaşıran adam bunu reddetmiştir. Bunun üzerine Hammâd, adamdan peygamberlere küfretmesini istemiştir; çünkü insanlara böyle ağır yükler yükleyen melekler değil de peygamberlerdir.[29] Edepsiz içki partilerinin sonunda namaz kılmışlardır: Sarhoş olan Mutî' müezzin rolünü ve yarı çıplak bir *qayna* da namazın imamlığını üstlenmiştir; devamını düşünebiliyoruz.[30] Başka rivâyetlerde, 'Acrad'a, Mutî'nin "hediye olarak" bir güzel oğlan[31] verdiği ya da Kur'ân âyetleri okuyarak bir başkasının ırzına geçtiğini[32] görmekteyiz. Aynı zamanda bu kişileri hep birlikte, hepsinin topluca Kûfe vâlisinin yanında, bir horoz kavgasında, sövgüye dönüşen bir alay meclisi halinde toplandıklarını görmekteyiz.[33] Yine başka bir vâlinin yanında, bu kez sadece Hammâd ile Mutî'nin bulunduğu, buna

26 Marzubânî, *Muqtebes*, 5.
27 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 131-133.
28 *Ağânî*, XIII, 327-328.
29 *A.g.e.*, XIII, 315-317.
30 *A.g.e.*, XIII, 326.
31 *A.g.e.*, XIV, 355.
32 *A.g.e.*, XIV, 341.
33 *A.g.e.*, XIII, 329.

benzer bir olaya daha rastlamaktayız.[34]

İyi bir ün yapmak için Yahyâ b. Ziyâd tövbe etmiştir; kendini namaz kılmaya, oruç tutmaya ve Kur'ân okumaya vermiştir. 'Acrad, onu iki yüzlülükle ve sahte bir takva göstermekle suçlamıştır. O da buna karşılık Hammâd'ın bir *zındîq* olduğunu söylemiştir. Eski şiirde bulunmayan "Ey kardeşim!" ifadesini lirik olarak kullanmasını bilen Hammâd da ona şöyle cevap vermiştir:

"Bilerek ve isteyerek birlikte çirkinlikler yaptığımız günü hatırla
O zamanlar benim hakkımda iyi şeyler düşünüyordun."[35]

Bu grubun bir başka müdâvimi de Musâvir el-Verrâq'tır. Bazen bir *muhaddis* bazen bir *fâtik* olan bu kişi, nedenlerini aramamızın gereksiz olduğu bir tartışmada Hammâd'a şöyle kızmıştır:[36]

"Mani ve Daysan ve onların ashâbı bile ziyaretine gelseler,
Senin *zındîq* olduğunu asla söylemeyiz;
Sen? Sen var olduğundan beri *tevhîd* ve takvası sensin,
Ve bütün bu *tazanduk* bir aldatmacadan başka bir şey değildir!"

Tabii burada Musâvir aslında tersini söylemektedir; *tevhîd*i takvayla (*'ibâde*) bağdaştırarak ve Hammâd'ın insanların huzurundaki tutumunu *tezenduq* olarak nitelendirerek de Mani'nin, Daysan'ın ve ashâbının dinî olan zındıklığa ahlâksızlık ve ibâdete karşı ilgisizlik anlamını yüklemektedir.

Vâli olan es-Saffâh'ın oğlu ve 'Uqbe b. Selm'in yanında bir süre önemli bir konuma sahip olduğu Kûfe'de, Hammâd'ın birçok dostu ve bir de azılı bir düşmanı vardı: Beşşâr b. Burd.

"Beş gece kızına" sahip,[37] dostu *qayyân* Ebu'n-Nudayr'ın[38] evinde, ibâhî topluluğun Basralı üyeleriyle karşılaşmıştır. Bu

34 *A.g.e.*, XIV, 357.
35 *A.g.e.*, XIV, 333-334.
36 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 134.
37 *Ağânî*, XI, 285-292.
38 Ebân el-Lâhıqî'nin, (*a.g.e.*, XXIII, 159) ifadesidir.

üyeler şunlardı: Verimsiz şâir Munqız b. 'Abdu'r-Rahmân b. Ziyâd el-Hilâlî,[39] 'Ubâde adında birisi, bizim pek tanımadığımız ve Câhız'ın, Hammâd'ın huyunda olarak tanıttığı Qâsım adında birisi,[40] genç Ebân el-Lâhıqî,[41] ve hiciv şâiri Ebu'ş-Şamaqmaq'ın er-Reşîd döneminde onun hakkında aşağıdaki şiiri yazdığı bir *me'bûn*[42] olan güvenlikle sorumlu Muhallebî *mevlâsı* Cemîl b. Mahfûz.[43]

"İşte eşek üzerinde Cemîl,
Oysa dün yaya giderdi (...)
Onun imansız bir kâfir olduğu
Ve bir zındığa benzediği söyleniyor,
Bana öyle geliyor ki *imâm* (halîfe) onu çağıracak,
Çünkü Allah onun ölmesine izin verdi!"

Aynı zamanda Ebu'l-Fadl Hurays b. Ebi's-Salt el-Hanefî vardı. Hammâd zaman zaman onun evine giderdi ve buna rağmen onun cimri ve ikiyüzlü birisi olduğunu söylemektedir; insanların arasında takvalı görünürken fırsat bulunca edepsiz bir *fatîk*e dönüşüyordu. Beşşâr bu iki dostu, düalist inançlara uygun olarak eşlerini ortak kullanmakla suçlamıştır.[44] Bir de edebiyat eleştirmeni Qubeys b. ez-Zübeyr[45] ve yine başarısız bir edebiyat eleştirmeni olan Hafs b. Ebî Burde (veya Varde) de bunların arasında yer almaktaydı. Hafs b. Ebî Burde (veya Varde) öylesine çirkindi ki, Hammâd hicivlerinde onun bu yönüyle alay etmektedir.[46] Olanak bulunca bu dostlar, Sindî aksanıyla alay etmek için Ebu'l-'Atâ' es-Sindî ile görüşürlerdi.[47]

---

39 Onun hakkında bkz.: *A.g.e.*, XIII, 311; XVIII, 101; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 131; Fihrist, 184; Marzubânî, *Mu'cem*, 329-330.

40 Câhız, *Hayavân*, IV, 447. İkincisine el-Murtadâ, (*Emâlî*, I, 131) "Qâsım b. Zunquta" demektedir.

41 Câhız, *Hayavân*, IV, 447.

42 İbn Sa'd (öl. 230/845), *Kitâbu't-Tabaqât el-kübrâ*, I. 'Abbâs yay., Beyrut, 1388/1968, VII, 268. Onun hakkında bir de bkz. İbnu'l-Cerrâh, *a.g.e.*, 63-64.

43 Câhız, *Hayavân*, IV, 454.

44 *Ağânî*, XI, 290; XIV, 324, 339.

45 *A.g.e.*, XIV, 353.

46 *A.g.e.*, XIV, 351; XVIII, 101, 150; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 131; İbn Hacer, *Lisân*, II, 321.

47 İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 653.

Öyle görünüyor ki Hammâd, Basra'da İbnu'l-Muqaffa'nın çevresinden faydalanmıştır.[48]

Basra'da Hammâd, hayatının en zorlu çatışmasını vermek ve kaybetmek zorunda kalmıştır: Bu çatışma onu Beşşâr b. Burd ile karşı karşıya koyan çatışmaydı. Câhız, Beşşâr b. Burd, Hammâd ve çevresinden hoşlanmazdı, diye yazar.[49] Başkalarına göre ise bu tartışmanın asıl nedeni Hammâd'ın Beşşâr'a karşı gösterdiği küçümsemeydi. Beşşâr ondan, kendisini 'Uqbe'nin oğlunun yanına almasını istemişti; fakat *nedîm* duymazlıktan gelmişti. Kolay söven Beşşâr, Hammâd'a karşı bir hiciv kaleme almıştır; Hammâd ona cevap vermiş ve böylece on yıl sürecek olan savaşları başlamıştır.[50]

Daha güçlü ve dili sivri olan Beşşâr, Hammâd'ın Nebâtî aslına saldırmış ve Hammâd'ı edepsizlikle, oğlancılıkla ve olması gerektiği gibi zındıklıkla suçlamıştır:[51]

"Ey Nuhba (?) oğlu, zaten bir baş benim için ağır,
İki (daha birkaç) tane taşımak zor iştir.
Benden başkasını ikiye (iki tanrıya) tapmaya davet et,
Çünkü ben Tek olana âmâdeyim."

Birinci mısrada Beşşâr –Hammâd'a göre de- zındıklığa inananlara atfedilen başa tapma ibadetine ilişkin efsâneye gönderme yapmaktadır.

Pek güvenilir olmayan bir anekdota göre Beşşâr, şöyle bir söylenti yaymıştır: Hammâd'dan nefret etmesinin asıl nedeni, onun bir gün bir adamı Kur'ân okurken "Ben bundan daha iyisini yaparım" demesiymiş.[52] Bu hakareti o dönemin hicivlerince doğrulanmamıştır.

Hammâd da hicivlerinde aynı tonlarda cevap vermiş ve

48 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 109.

49 Câhız, *Hayavân*, IV, 448.

50 Çatışma anında karşılıklı söyledikleri hiciv hakkında bkz.: *a.g.e.*, I, 239-242; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 67; *Ağânî*, XIV, 321, 322, 326, 330, 346-347, 349.

51 *A.g.e.*, XIV, 325. *Nuhba* veya *nihya* veya *nahya*, bu kelimenin anlamını bilmemekteyiz, belki özel bir isim veya künye olabilir; eğer *nuhba* söz konusuysa Beşşâr "birkaç erkeğin oğlu" demek istemiş olabilir.

52 *A.g.e.*, XIV, 329.

Beşşâr'a karşı aynı suçlamalarda bulunmuştur: İnançsızlık, ahlâksızlık, özellikle de dinî görevlere karşı ilgisizlik ve Kur'ân'ı hiç bilmemek.[53] Hammâd, Beşşâr'ın ikinci mısraının son kelimesinin önünde bulunan *'an* edatını *bi* ile değiştirerek Beşşâr'ın kendisine karşı kullanmıştır:[54]

"Benden başkasını iki tanrıya tapmaya davet et,
Çünkü ben zaten Tek olandan yüz çevirdim!"

Beşşâr da, Hammâd'ın acımasız bir hicvinde Kur'ân'ın bir âyetinin gizli bir eleştirisini bulmuştur. Beşşâr'ı bir domuza benzettikten sonra Hammâd şöyle yazmıştır:[55]

"Ve (domuzun) türü onunkinden (yani Beşşâr'ınkinden) üstündür."

Beşşâr'a göre, *zındîq* yalnızca beşer türüyle ilgili âyeti hedef almıştır: "Kuşkusuz biz insanı en güzel sûrette yarattık." (95/4) Ama bu anekdotu yorumlayan birisi Beşşâr'ın yaptığı bu yorumun aslında kendi imanının kuşkulu olduğunu gösterdiğini ileri sürmüştür.[56]

Hammâd, Basra'dan ayrılıp Bağdâd'a gitmek zorunda kalmıştır. Orada, o dönemde, halîfenin *sahâbe*sinin bir üyesi olan Mutî' b. İyâs'ı, halîfenin soytarısı Ebû Dulâma'yı,[57] sarayda kâtib olan Yezîd b. el-Fayd'ı, hükümdar âilesinin bir üyesinin kâtibi olan Yûnus b. Ebî Farva'yı, kâtib olduğunu düşündüğümüz 'Umâra b. Harbiyye'yi ve başkentin sıcak bir mahallesi olan Kerkh'da *qayyân* İbnu'l-Muq'ad ile görüşen bir *'usbe* oluşturan dostları Cebel b. Hammâd'ı ve en-Nadr adında birisini[58] bulmuştur. Hammâd, İbnu'l-Muq'ad'ın *qayna*sı olan Cevher'e aşık olmuştur; bunun üzerine kapı dışarı edilmiş ve bütün grup tarafından dışlanmıştır.[59] Öfkesi sövgü halinde patlamıştır. Yûnus b. Ebî Farva'nın

53 *A.g.e.*, XIV, 364.
54 *A.g.e.*, XIV, 325.
55 Câhız, *Hayavân*, I, 241.
56 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 134.
57 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 71.
58 Câhız, *Hayavân*, IV, 443, 447-448.
59 *Ağânî*, XIV, 341, 342.

çok kibirli olmasını ve kuşkulu dostları ona tercih etmesini başına kakmıştır.[60] İbnu'l-Muq'ad'ı, bir hicvinde evini genelev olarak kullanmakla[61] ve 'Umâra b. Harbiyye ve dostları gibi *zındîq* olmakla suçlamıştır.[62] Saray erkânında yüksek bir makama sahip olan Yaqtîn b. Mûsâ'ya bile saldırmış ve Hammâd'ın övücü şiirlerine rağmen çirkin *hâ'ik*'in aslına sadık kaldığını ileri sürmüştür.[63]

İşte Hammâd 'Acrad böyle yaşamaktaydı.

Düşmanlarını zındıklıkla suçlamaktaydı; kendisi de zındıklıkla suçlanmıştır; bu suçlamanın hangi anlamda ve hangi bağlamda yapıldığını daha önce gördük. Hammâd'ın zındıklığı hakkında Câhız şunları yazmıştır: "Manicilerin mesajına duyarlı olsaydı, bu tarikatın basit bir *muqallidi* olurdu";[64] oysa uydurmayı seven Ebû Nuvâs, ona zındıkların *imâmı* ve Manicilerin Mükemmeli makamını tanımıştır: "Hatırladığım kadarıyla Hammâd 'Acrad ibâhîliğinden dolayı zındıklıkla suçlanmıştı; Bağdâd'daki zındıklar hapishanesinde bulunduğum için onun zındıkların *imâm*larından biri olduğunu ve duâlarında okudukları şiirlerin yazarı olduğunu öğrendim..."[65] Manicilerin dualarının tasviri doğruydu; fakat Maniciler, 'Acrad'ı, dinleyicileri arasında saymaktan utanç duyarlardı muhtemelen. Başka bir yerde Ebû Nuvâs "Mani'nin dinine çağırmayı" basit bir biçimde "oğlancılığa davet etmek" olarak anlamıştır.[66] Bu dinde Hammâd gerçekten de büyük bir *imâm*dı. Daha sonra Mes'ûdî'nin kelime kelimesine tekrarladığı Ya'qûbî, Hammâd 'Acrad'ın, Mutî' b. İyâs'ın ve Yahyâ b. Ziyâd'ın, aynı zamanda İbnu'l-Muqaffa'nın ve İbn Ebi'l-'Avcâ'nın, Manici-Daysanî (Mes'ûdî'de ise Manici-

60 Câhız, *Hayavân*, IV, 446-447.
61 *Ağânî*, XIV, 342, 360-361.
62 Bkz. yukarı s. 336.
63 *Ağânî*, XIV, 364.
64 Câhız, *Hayavân*, IV, 444.
65 *Ağânî*, XIV, 324.
66 Ebû Nuvâs, *Dîvân* (Had.), 595.

Daysanî-Marsiyonî olarak geçmektedir) kitaplar tercüme ettiklerini, yazdıklarını ve tebliğ ettiklerini ve el-Mehdî'nin onların peşine düştüğünü yazmıştır.[67] Bu kişilerden hiçbiri el-Mehdî tarafından rahatsız edilmemiştir; muhtemelen el-Mehdî'nin öldürttüğü zındıkların adını bilmeyen Ya'qûbî, zikretmek için ünlü olan bu kişileri bulmuştur. Son olarak 'Abdu'l-Cabbâr'ın kullandığı sapkın mezhepler tarihi metinlerinde, Hammâd 'Acrad ve Beşşâr, düalist *mütekellim*lerin başkanları arasında yer almaktadırlar.[68] Câhız'in görüşleriyle ve 'Acrad hakkında bildiklerimizle karşılaştırdığımızda bu rivâyet bize biraz uydurulmuş gibi gelmektedir.

Mutî' b. İyâs

Şâir ve ibâhî üstadı Ebû Selma Mutî' b. İyâs, Kinâne'den Leys b. Bekr'e mensup bir Araptı; II./VIII. asrın başlarında Kûfe'de doğmuştur.[69] Emevîlerin son döneminde çok ünlü birisiydi. Ona daha önce Velîd b. Yezîd'in yanında, sonra da 'Abdullâh b. Mu'âviye'nin dostları arasında rastlamıştık. Hemen sonra 'Abbâsîlerle çok iyi ilişkiler kurmuştur. Pek güvenilir olmayan bir rivâyete göre 133/751 ile 139/756 yılları arasında Basra'ya *sadaqât* memuru olarak atanmıştır.[70] 145/762 yılından önce onu Rey'in vâlisi Selm b. Quteybe ile birlikte görmekteyiz.[71] Orada aynı yıl *sahâbe*nin bir üyesi olmuştur.[72] 147/764 yılında el-Mehdî'nin, halîfenin vârisi olarak ilan edildiği törene katılmıştır; bu törende Mehdî'nin kimliğiyle ilgili hadisi zikretmiş ve onun el-Mansûr'un oğlu olduğunu söylemiştir.[73] Buna karşılık el-Mehdî, hayatının so-

67 Ya'qûbî, *Muşâkele*, 371; Mes'ûdî, *Murûc*, V, 212.
68 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 9.
69 Mutî' b. İyâs hakkında bkz.: İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 94-96; *Ağânî*, XIII, 274-336; Marzubânî, *Mu'cem*, 454-455; *Târîkh Bağdâd*, XIII, 225; *Fihrist*, 184; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 142; Şabuştî, *Diyârât*, 247-248, 250, 251, 253, 254, 255.
70 *Ağânî*, XIII, 317-318.
71 Yâqût, *Mu'cem*, II, 291.
72 Marzubânî, *Mu'cem*, 455; *Târîkh Bağdâd*, XIII, 225.
73 *Ağânî*, XIII, 287.

nuna kadar ona büyük bir sempati duymuştur. Övgü şâiri, büyük bir başarıyla el-Mansûr'un yardımcılarının ve vâlilerinin sevgisini kazanmıştır. Bu kişiler şunlardı: Ma'n b. Zâ-i'de,[74] Khâlid el-Qasrî'nin torunu Cerîr,[75] Selm b. Quteybe, Hişâm b. 'Amr ve diğerleri.[76] Ama onu en çok koruyan el-Mansûr'un oğlu Ca'fer olmuştur; Ca'fer bir *cinniyye*ye âşıktı ve epilepsi hastalığına yakalanmıştı. Mutî' sürekli onun yanındaydı ve *nedîm*i ve muhabbet tellalı olarak ona hizmet vermekteydi.[77] 'Abbâsî âilesiyle olan iyi ilişkisi, ölümüne kadar yani 169/785 yılına kadar sürecekti.[78]

Hammâd 'Acrad'ın tersine Mutî' b. İyâs, tam anlamıyla bir *zarîf*ti: Neşeli ve sempatik, yakışıklı ve zarîf ve alay konusunda özel bir yeteneğe sahipti. Onun için şu söylenmiştir: "Rezil bir çevreye sahip olmasına rağmen o kadar büyüleyici bir insandır ki, onu tanıdıktan sonra insan onsuz yapamıyor."[79] Ebû Nuvâs'a göre o "*nedîm*lerin en güzeliydi."[80]

Mutî'nin ilişkileri ve görüştüğü kişiler, 'Acrad'ın görüştüğü kişilerle aynıdır. Onun maceraları üzerinde durmanın anlamı yoktur; daha önce gördüklerimizin tarzındadır.

Mutî'yi dostlarından farklı kılan şey onun kadınlar üzerindeki etkisiydi; altı câriye ile yaşadığı macerası ünlüdür; bunu bir şiirinde anlatmıştır.[81] Hammâd'ın ve Yahyâ'nın elinden kız arkadaşlarını almıştır.[82] Bununla beraber Cevher adında bir kadın onu Kûfe'li bir zenginle aldatmıştır.[83] Bir şiirinde Su'âd adında bir kadına, yüzünü kıble olarak almaya söz vermiş[84] ve başka bir şiirinde de daha aşağı inmiştir.[85]

---

74 *A.g.e.*, XIII, 323; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 94; *Târîkh Bağdâd*, XIII, 238.
75 *Ağânî*, XIII, 303.
76 *A.g.e.*, XIII, 290.
77 *A.g.e.*, XIII, 276, 287, 288, 317.
78 *A.g.e.*, XIII, 355; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 96.
79 *A.g.e.*, 96; *Ağânî*, XIII, 276; Marzubânî, *Mu'cem*, 445.
80 Ebân'a karşı yazdığı hicivde, Câhız, *Hayavân*, IV, 450.
81 *Ağânî*, XIII, 281, 286, 299, 300, 302; XIV, 354.
82 *A.g.e.*, XIII, 281, 284; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 94.
83 *Ağânî*, XIII, 314.
84 *A.g.e.*, XIV, 354.
85 *A.g.e.*, XIII, 326.

Onun *me'bûn te'tîh er-ricâl* olduğu ve bunu gizlemediği söylenir.[86]

Mutî'nin şaraba karşı beslediği tutku mistik gibiydi. "Cennetten bir koku var şarapta" demiştir.[87] Bu içki partileri bazen dinî bayramlara rastlamaktaydı. Kurban bayramını Kerkh'de bir şevhet partisiyle kutlamak için dostlarına şiirsel bir dâvetiye göndermiştir; menüde, şarabın ve şarkıların dışında bir de *"fesâd"* bulunuyordu. Bütün Bağdâd'ı dolaşan dâvetiyeden haberdar olan el-Mehdî, oradaki kutlamaların neler olduğunu çok rahat anlamıştır.[88] Medâ'in yakınlarında Deyr Kâ'b adında bir manastırda başka ünlü bir içki partisi verilmiştir.[89] Başka bir yerde de Mutî'nin ve Yahyâ'nın başka ibâhîler gibi hacca gittiklerini görmekteyiz; ama bunlar Mekke'ye gidecek yerde Kûfe yolu üzerinde Zurâra manastırına kapanmışlar ve hacılara ise dönüş yolunda katılmışlardı.[90] Şaraba olan bu tutkusu onu son anlarına kadar takip etmiştir; *zındîq* ibâhî davranışlarından bahseden başka bir anekdotta da Mutî'yi ölüm döşeğinde görmekteyiz: Mutî', *Lâ ilâhe illâ Allah* diyerek şehâdet getirecek yerde yeni gelen bahardaki çiçeklerle şarabı özleyeceğini fısıldamıştır.[91]

Dostluk, Mutî'nin şiirinde ve hayatında bir diğer önemli temayı oluşturmaktadır. "Feleğin gülümsediği" ve "kaderin zorunluluklarının dışında kalan" dostları olan *fetâ*ların ortak hayatı,[92] dostluğun anlamını geliştirmektedir. *İkhvâniyye*ler –dostluk ve sevgi şiirleri ve mektupları- o dönemin ibâhîleri ve sosyete insanları arasında yaygın bir edebî tür oluşturmaktaydı. Baküsçü ve erotik şiirlerin, bir de arkadaşlar arasında karşılıklı yazışılan hicivlerin[93] dışında Mutî'nin şiirin-

86 *A.g.e.*, XIII, 280, 281, 329; Marzubânî, *Mu'cem*, 445.
87 Se'âlibî, *el-i'câz ve'l-îcâz*, Beyrut-Bağdâd, 1973, s. 131.
88 *Ağânî*, XIII, 295, 296-297.
89 *A.g.e.*, XIII, 207; "Dayr Ka'b" hakkında bkz.: S. el-Ali, *E.I.*², II, 203.
90 *Ağânî*, XIII, 299; Şâbuştî, *Diyârât*, 247-248.
91 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 142.
92 Mutî'nin şiirlerinde, *Ağânî*, XIII, 293, 296.
93 *Dîvân*'ında 100 bölüm vardı, *Fihrist*, 184.

de[94] dostluk, özellikle Yahyâ b. Ziyâd'a duyduğu dostluk çok yüceltilmiştir. Sık olan tartışmalardan sonra Mutî' her zaman kendisinin bağışlanması için çabalardı;[95] antolojilerde sık kullanılan bir şiirinde arkadaşının arkasından ağlamıştır.[96] Halvân yolunda seyrettiği iki hurma ağacıyla ilgili küçük şiiri de çok ünlüdür; mekânın yalnızlığında yan yana dikilmiş iki ağaçta dostluğun sembolünü görmüştür. Ama tecrübeyle zamanın dostları ayırdığını öğrenen şâirimiz, iki hurma ağacına ayrılığı haber vermiştir. Bu şiir çok ünlü olmuş ve romantik bir hikâyeye göre iki ağacı ayrıldıktan sonra yirmi yıl boyunca korumuştur.[97]

Bütün ibâhîler gibi gizli olarak zındıkların dinine mensup olduğu söylenen Mutî'nin biyografisi, bu gizli dinle ilgili iki unsur içermektedir.

Genelde zanlıların ölümünden sonra bunların gerçek inançları keşfedildiği için efsâne bizlere Mutî'nin kızının, babasının ölümünden sonra er-Reşîd'in huzuruna çıkarıldığını söyler; "*Zındıklar Kitabı*'nı tanıdı ve onu okudu" diyerek babasının kendisine bu dini öğrettiğini itiraf etmiş; fakat kendisinin çok önceden tövbe ettiğini ilâve etmiştir.[98]

Diğer unsur ise, çoğu zaman bir şiirde zanlının dikkatsiz davranarak gönderme yaptığı ve bu durumda yalnızca yasak bir dine veya düşünceye işaret edebilecek tehlikeli sırrın temasıdır. İlk başlarda bu sır, *'uzrit* denilen aşk şiirinde sevgilinin yani Leylâ'nın adıydı. Fakat bazen bu şiirin kelime dağarcığı, düşmanca bir çevrenin içinde Ehl-i Beyt'e duydukları sevgiyi bastırmak zorunda olan Şî'îler, gnostik veya Manici veya başka tarikatların müridleri, Hermes'in öğrenci-

---

94 *Ağânî*, XIII, 280, 282, 286, 293, 295, 296, 297, 319, 323, 329.

95 *A.g.e.*, XIII, 298, 305; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 95.

96 *Ağânî*, XIII, 289; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 143-144; Mubarrad, *Kâmil*, III, 1253; Marzubânî, *Mu'cem*, 455; Ebû Tammâm, *Hamâse*, Marzûqî'nin (öl. 421/1030) yorumlarıyla, A. Emîn ve 'A.-S. Hârûn, Kahire, 1371/1951, II, 851-853.

97 Marzubânî, *Mu'cem*, 455; Yâqût, *Mu'cem*, II, 291-293.

98 *Ağânî*, XIII, 295.

leri ve gizli toplulukların müntesipleri yani simyacılığı uygulayan ve Leylâ diye ilâhî gizemlere veya yalnızca inisiyelere verilen tabiatüstü bilgiye gönderme yapan bütün insanlar tarafından da kullanılmıştır. Aynı zamanda düşüncelerini gizlemek zorunda olan ateistler veya yalancılar ve şarlatanlar da buna başvurmuşlardır. Bundan dolayı da belli koşullarda sırra gönderme yapmak zındıklıkla suçlanmaya neden olabilmekteydi.

Mutî'in muhtemelen Şî'î olan bir komşusu onu zındıkların dinine mensup olmakla suçlamıştır; Mutî'de bulunduğu bir gece Mutî'nin, (misafirinin uyuduğunu sanarak) şu mısraları okuduğunu söylemiştir:

"Gönlümde ne de çok dert gizliyorum,
Bir dönem bir dönemi takip eder."

Yalandan uyuyormuş gibi yapan komşusu Mutî'nin bir *qasîde* yazdığını düşünmüş. Fakat Mutî' devam etmiş:

"Eğer açığa vursam kanım dökülecek,
Sussam, içimde kor gibi olacak."

Bu mısraı duyduğunda komşusu Mutî'nin zındîq olduğuna kâni olmuştu. Uyumadığını göstererek Mutî'ye düşüncesini açmıştır: "Senin *zındîq* olduğunu düşünüyorum" demiştir. Mutî' de "Seni buna inandıran nedir?" diye sormuştur. "Son mısraın". "Ama sen henüz üçüncüyü duymadın":

"'Umar'in ve Ebû Bekr'in Ebu'l-Hasan 'Alî'ye yaptıkları kötülükten."

Rivâyet, bunun, Mutî'nin *zındîq* olduğunu kanıtladığını söyler.[99]

Aynı rivâyetin başka bir varyantına göre de Mutî', gece kendi evinde değil de girmek için izin beklediği bir dostunun kapısında bu şiiri söylerken yakalanmıştır.[100]

Dekor çok önemli değil. Birinci mısra klasik şiirin gele-

99 *A.g.e.*, XIII, 293.
100 *A.g.e.*, XIII, 294; Ma'arrî, *Ğufrân*, 433, bu varyantı tercih etmiştir.

neksel temasına sahip. Şâir, kasîdenin başında, genelde aşktan dolayı veya dehrin zorluğundan doğan bir dert –bu dert eski şiirde terk edilmiş konaklama için dökülen göz yaşlarıydı- gerektiğini söylemektedir. Giriş niteliğinde olan bu dert, klasiktir ve herhangi bir kuşku uyandırmamaktadır. Dinleyici burada anormal bir şey göremez. Bununla beraber ikinci mısra ise bunun aslında gerçek bir dert -ki bu da şâirin içinde gizlediği şeyi saklamak zorunda olmasından doğmuştur- olduğunu göstermektedir. Daha önce gördüğümüz gibi Mutî'nin *zındîq* olduğundan kuşku duyan dinleyici, Mutî'nin ölüm korkusundan dolayı kimseyle paylaşamadığı bu şeyin aslında dinî inancı yani zındıklık olduğunu düşünmektedir. Maskesi düşen *zındîq*, bu gizlediği sırrın aslında kendisinin Şî'î olması olduğunu söyleyerek yine gizlenmeye çalışır. Hikâyede dinleyici rolünü oynayan inatçı bir Şî'î'yi gülünç hale düşürmeyi amaçlayan ikinci varyantta bu dinleyici sevgiyle Mutî'yi öper ve onun hakkındaki kuşkularını unutur.

Bu aynı temayı zındıklıkla suçlanmış başka kişilerin biyografilerinde de bulmaktayız.

Mazdeen bir tapınağın veya polisin tutukladığı bir zındığın önünden geçerken İbnu'l-Muqaffa' şu mısraları yüksek sesle okur:[101]

"Düşmandan dolayı kaçtığım 'Âtike evi,
Ama kalbimin tutkulusu olduğu ev."

İşte İbnu'l-Muqaffa'nın sahte bir Müslüman olduğunun bu şekilde ispat edildiği düşünülmüştür.

Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün mahkemesinde gördüğümüz gibi kanıt olarak bilgeye atfedilen iki mısra zikredilir:[102]

"Bir sır vardır ki onu dilsiz,
Veya dilim bağlı gibi gizlerim
Eğer insanlara bilgimi açarsam
Yalnızca hapiste yiyebilirim."

---

101 İbn Quteybe, *'Uyûn*, I, 51; *Ağânî*, XXI, 107; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 135.
102 *A.g.e.*, I, 145; varyantı İbnu'l-Qârih'a aittir, *Ğufrân*, 31; bkz. ileri, s. 384.

Daha yukarıda Ebû Nuvâs'ın gerçek inancını, sırrını ve dehrî olduğunu itiraf ettiği şiiri zikretmiştik.[103]

Kurbanlarından birini suçlu göstermek için Tevhîdî, Mutî'nin ve Ebû Nuvâs'ın mısralarını okutturur; fakat bunları Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'e atfeder. Bu da Tevhîdî'nin zihninde, İbnu'l-'Amîd'in, şiirini okuduğu kişiyle aynı psikolojiye ve düşünceye sahip olduğunu ispatlamaktadır.[104]

Aslında Mutî' b. İyâs'ın, gizleyecek hiçbir şeyi yoktu. El-Mehdî onun hakkında şöyle demiştir: "Mutî'yi tanıyorum, zındıkların dinine mensup birisi değildir, ama o dini bozulmuş ve dînî yasakları saymayan bir *fâsıq*tır."[105]

Yahyâ b. Ziyâd

İbâhî üstadı Ebu'l-Fadl Yahyâ b. Ziyâd b. 'Ubeydullâh el-Hârisî, dostu Mutî' b. İyâs gibi, II./VIII. asrın başlarında doğmuş Kûfe'li bir Arap'tı.[106] Evlilik yoluyla 'Abbâsî âilesine bağlı Yemenli Belhâris b. Kâ'b b. 'Abdu'l-Medân kabilesine mensuptu. Yahyâ'nın halası Rayta, es-Saffâh'ın annesiydi.[107] Hârisîler saray erkânındandı.

Şâir ve üslubcu olan Yahyâ, es-Saffâh'a ve genç el-Mehdî'ye övgü şiirleri yazmıştır. Pek güvenilir görünmeyen bir rivâyete göre, el-Mansûr döneminde Ahvâz'da küçük bir bölgenin vâlisi olarak görevlendirilmişti.[108] Hayatını Kûfe ile Bağdâd arasında geçirmiş ve 161/778 ve 165/782 yılları arasında muhtemelen Mutî'den önce vefat etmiştir.

Buhturî'nin onun *Dîvân*'ından muhâfaza ettiği bazı bölümleri,[109] hayatın boş oluşu ve baht ile dostluk konularını iş-

---

103 Bkz. yukarı, s. 335.
104 Tevhîdî, *Mesâlib*, 251.
105 *Ağânî*, XIII, 317.
106 Yahyâ b. Ziyâd hakkında bkz.: *A.g.e.*, XIII, 277-329; XIV, 333, 335, 363; XVIII, 181; XX, 32; Marzubânî, *Mu'cem*, 485-486; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 142-144; *Târîkh Bağdâd*, XIV, 106-107; bir de bkz. dipnot 110 ve 112.
107 *A.g.e.*, XIV, 107.
108 *Ağânî*, XIV, 363.
109 *Dîvân*'ında 70 bölüm vardı, *Fihrist*, 184.

lemektedir.[110] *Resâ'il*'lerinden,[111] İbn Tayfûr'un bazı dostlarına –bunlardan biri İbnu'l-Muqaffa' dır- gönderdiği mektuplarından ve, er-Reşîd'e yazdığı –ve muhtemelen sahte olarak ona atfedilen- uzun bir mektubu muhâfaza etmiştir.[112]

Arap *fetâ*sının dostlarıyla birlikte yaşadıkları ibâhî hayatı gördük. O da Mutî' b. İyâs'ın ayarında bir yoldan çıkmış ve onun kadar da "hoş" bir insandı. Tövbe ettiğini ve Hammâd 'Acrad'ın da onu ikiyüzlülükle suçladığını daha önce gördük:[113]

"Yahyâ ne kabul edilen bir imana sahip ne de inançsız bir kâfirdir,
Fakat çileci görünen bir sahtekârdır,
İçi zâhirinden çok faklıdır!"

Bununla beraber Hârisîler tarafından küçük düşürülen el-Heysem b. 'Adî,[114] onun hakkında, Mutî' b. İyâs'ın ölüm anında şarabı ve ilkbaharı özlediğini gösteren sahneye benzer bir olay aktarır.[115]

Zındıklığı hakkında ise, Yahyâ b. Ziyâd'ın biyografisinde İbnu'l-Muqaffa'nın dostunun düalist bir *zındîq* olduğunu söyleyen bir hikâyeye rastlamaktayız. Yahyâ'dan çeyrek asır önce vefat eden İbnu'l-Muqaffa'nın Yahyâ'nın ardından ağladığını anlatan üç mısradır bu. Klasik *risâ'* teması üzerine kurulmuş şiirin yazarı, dostunun kaybının, başına gelebilecek en kötü olay olduğunu düşünmekte fakat onun felâketlerden uzak olacağını düşünerek teselli bulmaktadır:

"Gidişin yine de iyi bir şey oldu,
Çünkü artık felâketlerden korunduk."

Dilbilimci Sa'leb (öl. 291/904), düalist tezdeki iyiliğin ve kötülüğün karışımı temasına gönderme yapıldığını öne sür-

110 Buhturî, *Hamâse*, 59, 64, 69, 77, 89, 90, 104, 124, 142, 144, 147, 151, 158, 175, 188, 189, 224, 226, 229, 230, 237, 252, 254, 255, 256, 257, 259.
111 *Fihrist*'te zikredilmiştir, 197.
112 Safvet, *Cemhera*, III, 67-69, 72-75, 242-252.
113 *Ağânî*, XIV, 333.
114 Bkz. yukarı, s. 246.
115 El-Murtadâ, *Emâlî*, I, 143.

müştür. Ona göre bu iki dostun *zındîq* olduğu böylece ispatlanmıştı.[116] Bu parlak zekâlı dilbilimcinin görüşü, aslında bu mısrada düalist-karşıtı bir sav gören ilâhiyatçıları muhtemelen güldürürdü.

Yahyâ'nın biyografisinde o dönemde yaygın olan ifâdenin açıklamasını bulmaktayız: *Azraf min zındîq* (zındıktan daha esprili); bu ifâde zındığı *zarîf*in sembolü haline getirmektedir. Kahramanımız güldürmek konusunda çok yetenekliydi ve *Akhbâr Ebî Nuvâs* tarzında olan *navâdir*lerin kahramanıdır.[117] Geleneğe göre bu ifâdenin kaynağında o bulunmaktadır.[118] Bununla beraber Câhız ise başka bir açıklama getirmektedir: Buradan yola çıkarak bahsi geçen *zındîq* temiz, cesâretli, belâğatlı ve Manicidir.[119]

Bu son varsayım pek mümkün değilmiş gibi görünmektedir. Birinci varsayım daha olasıdır: *Zarîf*i temsil eden *zındîq* sadece Yahyâ değil de genel olarak *mâcin*, özelde Kûfe'ninkidir. İşte *mucûn* kavramı içinde *zarf* ve zındıklık kesişmektedir.

*Mucûn*un dışında *zarf*, eşyalar için olduğu gibi insanlar için de kullanılabilen bir özelliktir. Birinci durumda *zarîf* kelimesi "sempatik" anlamında kullanılmaktadır. İkinci durumda zariflik (*zarf*), belli bir toplumsal özellik ve belli bir psikolojik eğilimdir. *Zarîf*, bir yandan hoş, modaya uyan, orijinal, efendi ve diğer yandan da öngörülü, ahlâklı, becerikli ve davranış inceliği gösteren ve aynı zamanda çok esprili birisidir. Eğilimlerinden ve *nedîm* olmalarından dolayı mükemmel *zarîf*ler olan ibâhîlerde nezâket, ahlâkî hoşnutluğa, davranış inceliği kurnazlığa, orijinallik ve komiklik dinî ve toplumsal değerlerin hiçe sayılmasına varmaktadır.[120]

Hicazlılar, zerâfetleriyle (*zarf*) ün salmışlardı. Birçok

---

116 *A.g.e.*, I, 135.
117 *Fihrist*, 96; kitap ona uygun olmayan bir yerde zikredilmiştir.
118 *Ağânî*, XVIII, 181; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 143; Ma'arrî, *Ğufrân*, 434.
119 Se'âlibî, *Simâr*, 138-139.
120 İbâhîlerin *edebi* hakkında bkz. Bencheikh'ın tablosu, *E.I.*², IV, 1034.

anekdot bu özelliği anlatmaktadır. Hicazlı bir dindar (*'âbid*), hacdayken güzel bir kadınla karşılaştığında ve kadın yüzünü açıp ona açık saçık sözler yönelttiğinde –ki bu Kur'ân tarafından yasaklanmıştır- bu kişi o kadına şöyle der: "Allah'ın bu güzel yüzü ateşle mutsuz etmemesi için ona dua ediyorum"; oysa antipatik (*bağîd*) ve iki yüzlü bir Iraklı dindar ona şöyle der: "Lânetlenmiş kadın çekil git!...". Anlatılan bir başka sahnede, bir *tarab* ortamında ne yapacağını bilmeyen saygıdeğer bir adamın, pabuçlarını kulaklarına bağlayıp dört ayak üstünde şöyle bağırdığı görülmektedir: "Beni Kutsal Ev'e bahşedin, kurbanlık bir hayvanım!"[121] Başka Hicazlı *zarîf*lerse, bir kadın şarkıcıya şu sözleri söylerler: "Sen Âsiye bt. Muzâhim'den üstünsün!" veya "Sen Allah katındaki şehidlere tercih edilirsin!" veya "Sen Allah'ın bir elçisisin!"[122] Bu *zarîf*in hafif meşrep ve ahlâken fazla hoşgörülü olduğu açıktır, küfür içinde kendini ifade etmektedir.

Iraklı ve özellikle de Kûfe ibâhîleri, zariflikleriyle (*zarf*) bilinmekteydiler ve bu anlamda onlara "Yeryüzünün süsü ve zamanın güzelliği" denilmekteydi. Çoğu zaman *zarîf* ve *mâcin* eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.

Ebû Nuvâs'ın şiirinde –ki ona da *zarîfu'l-'Irâq* denilmekteydi- *zarf* (zariflik), bazen zındıklığa bağlı olarak *khalâ'a* âlemindeki kişilerin bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Ebû 'Amr künyesiyle bilinen Yahûdî tavernacı, şöyle dediğinde *zarîf* olarak tanımlanmaktadır:

> "Bu Arap künyesi beni onurlandırmıyor, ama çok kullanışlı!
> - Ey zarîf! Şarabın sözlerin kadar mükemmel olsun!"[123]

Başka bir yerde şâir, bir câriye hakkında, bir zındığın davranış inceliğine (hatta yapmacıklığına), bir *qayna*nın kışkırtıcı göz kırpışına, bir mahkumun ciddiyetine ve bir iki yüzlünün bakışlarına sahip olduğunu (hatta benzediğini) söyle-

121 *Ağânî*, XIX, 217; VI, 339; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 22.
122 *Ağânî*, I, 292; XV, 133.
123 Ebû Nuvâs, *Dîvân* (Ğaz.), 61.

mektedir;[124] muhtemelen bu kadın bir *mutazarrifa*dır. Başka bir şiirinde bir krala arkadaşlık etmeye layık ideal *nedîm*in iki özelliğe sahip olması gerektiğini söyler: Bir şarkıcı gibi kendini beğenmiş ve *zındîq* gibi zarîf olmalıdır. Bu mısraları yorumlayan Sûlî, zındığı, hoş olduğu için ve Allah korkusuna sahip olmamasından dolayı kendisini ve dostunu herhangi bir haramdan alıkoymadığından *zarîf* olarak tanımlamaktadır.[125] Zarifliğin prensi Ebû Murra'nın -İblîs- kendisidir.[126]

II./VIII. asrın sonlarında Ebû Nuvâs, zındıklıkla suçlanabilmek için elinden geleni yaparken; biraz mizah sahibi veya hafif orijinal olan başkaları ise *zarîf* olarak kabul görmek için "dış görünüş olarak veya sözsel olarak" bir zındıklık sergilemekteydiler; bu zındıklık da küfretmek veya ibâdet etmediğini söylemek hatta "Yaşasın Mani!" demek veya hadislerle alay etmekten ibaretti. Fakat her isteyen zariflik aracılığıyla *zındîq* olamamaktaydı. Profesyoneller, namuslu olmakla veya *bârid* mizah yapmakla onları suçlayarak züppelerin maskelerini düşürmekteydiler. Ebû Nuvâs'ın arkadaşı Muhammed b. Munâzir, Yahyâ b. Ziyâd'ın kardeşine -ki kardeşini taklid etmeye çalışmaktaydı- şöyle demiştir:[127]

"Ey Ziyâd'ın oğlu Ebû Ca'fer, bir din sergiliyorsun
Gerçek dininden farklı.
Görünüşte ve sözde zındıksın
Oysa içinde namuslu bir Müslüman.
Sen *zındîq* değilsin, aradığın tek şey
Sana *zarîf* denmesidir!"

Gördüğümüz gibi bu oyun tehlikeli olabilir. Başka sahte bir *zındîq* (*mutazandıq*) hakkında adı bilinmeyen şâir şöyle der:[128]

124 *A.g.e.*, (Had.), 873.
125 *A.g.e.*, 486.
126 Bkz. ileri, s. 390.
127 *Ağânî*, XVIII, 182.
128 Se'âlibî, *Simâr*, 139.

"Zındıklık sergiledi onun hakkında şöyle dememiz için:
'İşte güzel bir *zarîf* zihni',
Ama bir *zarîf* olarak görülecek yerde,
Bir *zındîq* olarak kabul edildi."

Buhturî de kendi tarzında bir *nesîb* şiirinde kelimelerle oynayarak soyut bir oyun sergilemiştir:[129]

"Onda güzellik tamamlanmıştır,
Ve *zarf* sınırlarını aşar *zındîq* olmak için."

Bir kadının bir *nesîb*e layık olacak zarifliği (*zarf*) –burada zarafet anlamındadır- ile hafif meşreplikle dinsizliğe gönderme yapan zındıklık arasında hiçbir alaka yoktur. Bunun tersine ikinci yarım dize Yahyâ b. Ziyâd ve dostları için uygundur.

Vâlibe b. el-Hubâb

İbâhîliğin en büyük üstadlarından biri olan –hatta en büyük üstâdı- Ebû Üsâme Vâlibe b. el-Hubâb, biraz önce zikrettiğimiz dostları gibi Esed Araplarından ve Kûfe'liydi.[130] Hayatını Kûfe ile, el-Mansûr'un Esedî bir vâlisine arkadaşlık ettiği ve *khalâ'a*'ya davet ettiği genç Ebû Nuvâs ile tanıştığı Ahvâz arasında geçirmiştir.[131] Basra'ya yaptığı ziyaretlerde Beşşâr'ın ve öğrencisi Selm'in saldırılarına uğramıştır.[132] Bağdâd'da hoş *zarîf* (*khafîf er-rûh*) olmasından dolayı el-Mehdî'nin yanında *nedîm* olarak takdim edilmişti; fakat ahlâkı kabul edilemez derecede bozuktu.[133] Orada genç Ebu'l-'Atâhiye ile karşı karşıya kalmıştır.[134] Yer yer bu çatışmalar onun

129 Buhturî, *Dîvân*, II, 1502.

130 Vâlibe b. el-Hubâb, bkz.: *Ağânî*, XVIII, 100-107; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 87-89; *Târîkh Bağdâd*, XIII, 487-489; Ch. Pellat, *Milieu*, 180.

131 *Ağânî*, XVIII, 105.

132 *A.g.e.*, XIX, 274.

133 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 89; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 149; *Ağânî*, XVIII, 100; Taberî, *Târîkh*, III', 539.

134 *Ağânî*, XVIII, 100, 102, 104; IV, 10; *Târîkh Bağdâd*, XIII, 488-489; Taberî, *Târîkh*, III', 539.

aleyhine dönmüştür; 160/777 yılına doğru ölmek üzere, doğduğu Kûfe'ye dönmüştür.

Dîvân'ından[135] çok küçük bölümler bize ulaşmıştır. Ebû Nuvâs'ın şiiri seleflerinkini aşmaktaydı ve bir Leylâ'nın zikredildiği bütün aşk şiirlerinin Qays'a atfedilmesi gibi bütün *mucûn* şiirlerini de Ebû Nuvâs'a atfetmek gibi yanlış bir alışkanlık edinilmiştir. Vâlibe'nin birkaç şiiri İbnu'l-Mu'tezz tarafından öğrencisine atfedilmiştir.[136] Ebû Üsâme'ye ait şiirlerden muhâfaza edilen bölümlerde hoş ve kolay bir yazım tarzına rastlamaktayız; işlenen temalar ise şarap, güzel oğlanlara duyulan aşk ve şaklabanlıklardır. Ebû Üsâme zamanı tek bir anda durdurma ve o anda bütün zevkleri tatma saplantısı içindeydi: Şarkılar dinlemek, şarkı söylemek, sakiye, *ashâba* (yakın çevresine) ve tavernacı kadına, bunların hepsine aynı anda tecavüz etmek.[137]

Felsefesi basit ve açıktı:[138]

"Hayat sadece şarap ve öpücüklerden ibarettir,
Acemi bir ceylanı kovalamaktan,
Ki ondan yasak olanı isteriz."

Bu inanç, yalnızca dinî takva ile karşı karşıya getirildiğinde tam değerine ulaşmaktadır:[139]

"Cumma ve Binna'da hac ederim,
Ve Qatarbull'u ebedî *ribât*ım olarak tayin ederim.
Söyle beş (namaza) karşılaşacağımızı,
Tabii mümkünse sırâtta (Din Günü'nde)."

Cumma, Binna ve Qatarbull, tavernalarıyla meşhur Bağdâd kıyı mahalleleriydi.

Vâlibe'nin *Mucûn* akımına katkıları, ibâhîlerin şiirine Şeytan'ın imajını güzelleştirerek sokmuş olmasıdır. Kısa bir ba-

135 100 bölümden oluşmaktadır; *Fihrist*, 184.
136 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 89.
137 *Ağânî*, XVIII, 105; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 87, 88, 89; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 149.
138 Câhız, *Beyân*, III, 220; tercüme Ch. Pellat'a aittir, *Milieu*, 180.
139 *Ağânî*, XVIII, 105.

küsçü şiirinde şöyle yazar:[140]

"Bir kadeh zevk için içeriz,
Ve bir kadehi de Galien için,
Sarhoş olup İblîs bizi sallayana kadar,
Bizi o zaman tuhaf bir şey yaparken bulursun" (...)

İblîs'ten vahiy aldığını söyler. Bir seferinde, Ebû Murra (Şeytan'ın künyesi) genç öğrencisinin insanlar ve cinler arasında en büyük şâir olacağını söylemiştir. "Şiirle iki *seqalı* baştan çıkarırım ve Muhammed'in ümmetine aşkımı ilham ettiririm; Allah, Âdem'in önünde secde etmemi emretti ve ben reddettim; ama bana bu kişinin önünde secde etmemi isteseydi bunu bin kez yapardım."[141] Bu da, öğrencisini Şeytan'a adamak olduğu gibi, aynı zamanda bütün mucûn akımının, Şeytan'ı rabb edinmeleri anlamına gelmektedir.

Vâlibe'den sonra, göreceğimiz gibi Beşşâr da Âdem'e karşı İblîs'in tarafını tutmuştur;[142] öğrencisi Selm bu inancı sürdürecekti.[143] İbâhîlere ve genel olarak şarkıcılarla müzisyenlere, kısaca "Şeytan'ın ordusu" (*cund İblîs*) denmekteydi. O dönemde müzik âletlerini İblîs'in icat ettiğine ve yetenekli müzisyenlere de onun ilham verdiğine inanılırdı.[144] Şeytan'ın ona verdiği sözü yerine getirdiği Ebû Nuvâs, İblîs temasını öylesine işlemişti ki, tavernalarda ona tapanlara karşı iyiliksever ve aracı, neşeli ve *zarîf* mükemmel bir ibâhî imajıyla bağdaştırarak onu sevimli ve nâzik hale getirmişti.[145]

'Alî b. el-Khalîl

Vâlibe'den biraz daha genç olan ve 'Alî'lerin birçoğunda olduğu gibi Ebu'l-Hasen künyeli ibâhî şâiri 'Alî b. el-Khalîl, Ma'n b. Zâ'ide'ye bağlı olan Şeybân'ın Kûfe'li bir *mevlâsıy-*

140 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 88-89.
141 *A.g.e.*, 87; *Ağânî*, XVIII, 106.
142 Bkz. ileri s. 399.
143 Bkz. ileri s. 413.
144 Se'âlibî, *Simâr*, 69; özellikle *Ağânî*, V, 233; X, 104; XVIII, 349, 352, vs.
145 Ebû Nuvâs, *Dîvân* (Ğaz.), 78, 127, 147, 203, 209, 313, 315, 355.

dı.[146] Ma'n b. Zâ'ide'nin ölümünden sonra er-Reşîd'in generallerinden biri olan yeğeni Yezîd b. Mazyad'ın koruması altına girmiştir.[147] Aynı zamanda el-Mansûr'un bir torunuyla görüşmekteydi.[148] Vâlibe'den eğitim alan 'Alî b. el-Khalîl, bazen Ebû Nuvâs ile bir araya gelmiştir.[149] 120/738'lerde doğan 'Alî b. el-Khalîl, II./VIII. asrın sonlarına doğru ölmüştür.

Pek önemli olmayan *Dîvân*'ından[150] geriye baküsçü şiirler –ki bu bölümlerde saplantılı bir tutku olan şarabı yüceltir, çünkü onda hayat vardır[151]-, övgü şiirleri ve hicivler –ki iki tanesi Arapları taklit eden ve Arap olduklarını iddia eden *mevâlî*ye yöneliktir- kalmıştır. Bu hicivlerin birinde şâir, zengin bir *dihqân*ın (Eski İran'da toprak ağaları –çev-) bedevî âdetlerine karşı sevgisiyle alay etmektedir: *Dihqân*, balık yiyip, şarap içip, güzel kokuları sevecek yerde, kertenkeleleri, çölün vahşi çiçeklerini ve sütü tercih etmektedir; hiç bilmediği veya görmediği Arap bölgelerden bahsedildiğinde ağlar. Başka bir hicvinde şâir Araplarla ve barbar âdetleriyle alay eder.[152] 163/779'da Ebû 'Ubeydullâh'ın vezîrlikten alınıp yerine Ya'qûb b. Dâvûd'un atanmasıyla ilgili ona ait olan bir şiir biliyoruz; aşağıdaki mısralarla başlayan şiir sanki Empédocle tarafından ilham edilmiş gibidir:[153]

"Ne tuhaftır, sevgiye ve nefrete göre olayların değişimi,
Ve kader (*dehr*), dönemeçleriyle,
İnsanlarla oyun oynar."

Sâhib ez-zenâdiqa'yı tanımamış olan daha önce zikrettiğimiz ibâhîlerin tersine, 'Alî b. el-Khalîl'in er-Reşîd dönemin-

146 'Alî b. el-Khalîl hakkında bkz.: *Ağânî*, XIV, 174-186; Marzubânî, *Mu'cem*, 136; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 146-147; *Fihrist*, 184; 'Alî b. el-Khalîl, *E.I.*² tarafından bilinmemektedir.
147 Marzubânî, *Mu'cem*, 136.
148 *Ağânî*, XIV, 185.
149 *A.g.e.*, XIV, 175; Ebû Nuvâs, *Dîvân*, E. Wagner, I, Kahire, 1378/1958, s. 59.
150 Yalnızca 50 bölüme sahipti, *Fihrist*, 184.
151 *Ağânî*, XIV, 181, 182.
152 *A.g.e.*, XIV, 182-184.
153 Taberi, *Târîkh*, III¹, 464.

de polisle başı biraz derde girmiştir. *Ağânî*'nin yazarının aktardığı bir rivâyete göre 'Alî b. el-Khalîl, Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs'ün yakın bir dostuydu ve zındıklıkla suçlanan iki şâir birlikte tutuklanmışlardı; birincisi basit bir ibâhî olarak kabul edilip bırakılırken ikincisi ölüm cezasına çarptırılmıştır.[154] Aslında bu rivâyet pek güvenilir değildir; çünkü bu iki şâir ne aynı nesildendi, ne aynı çevreden, ne de aynı temayüllere sahiplerdi. Daha doğru görünen başka bir rivâyete göre 'Alî b. el-Khalîl, er-Reşîd'in hükümdarlığının başlarında aranmıştır; ortaya çıkmak için olumlu şartları beklerken şâirimiz bir süre gizlenmiştir. 180/796 yılına doğru, Halîfe er-Raqqa'dayken ve şâir de epeyce yaşlanmış bir halde saygın kıyafetlerle er-Reşîd'in huzuruna çıkmış ve Güneş'in Hârûn'un yüzü önünde secde ettiğini tasvir ettiği bir şiir okumuştur ve kendisine yapılan suçlamadan kurtulmak için beş vakit namazı hiç terk etmediğine dair yemin etmiştir. –Ama sen kimsin? diye sormuş halîfe ona. –Ben, *zındîq* olduğu iddia edilen 'Alî b. el-Khalîl'im, diye cevap vermiştir. Hârûn o zaman gülümsemiş ve onun rahat bırakılması için emir vermiştir.[155]

'Alî b. el-Khalîl, Kûfe'nin son ibâhîsidir ve son *zındîq* ibâhîlerden biridir.

154 *Ağânî*, XIV, 174.
155 *A.g.e.*, XIV, 174-176; Marzubânî, *Mu'cem*, 136; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 146-147.

BEŞİNCİ BÖLÜM

"ZINDÎQ" İBÂHÎLER-III
BASRA İBÂHÎLERİ

Beşşâr b. Burd

El-Mura"as künyeli Ebû Mu'âz Beşşâr b. Burd, kendi döneminin en büyük şâiri ve Arap şiirinin gelmiş geçmiş bütün zamanların en büyük dehâlarından biridir. I./VII. asrın son yıllarında orta halli bir âilede kör olarak doğmuş, İran asıllı bir 'Uqayl *mevlâ*sıydı.[1]

Emevîler döneminde Hişâm'ın oğlu Süleymân'a ve Irak vâlisi 'Umar b. Hubeyra'ya övgü (panégyrique) şiirleri yazmıştır.[2] Hasanî ile ilişki kurup el-Mansûr'a saldırdıktan sonra,[3] bütün şâirler gibi 'Abbâsîlerle ittifak kurmuş ve Basra'da vâli 'Uqbe b. Selm'in[4] ve Bağdâd'da Bermekî Khâlid'in yanı-

1 Beşşâr b. Burd hakkında bkz.: Câhız, *Beyân*, I, 16, 24-25, 29-31, 41; a.y., *Hayavân*, I, 239-242; IV, 448; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 21-30; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 643-646; *Ağânî*, III, 135-250; *Fihrist*, 181; *Târîkh Bağdâd*, VII, 112-118; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 138-141; Ma'arrî, *Ğufrân*, 430-432; İbn Khallikân, *Vefeyât*, I, 424; Safedî, *Vâfî*, X, 135-139; M.T. b. 'Âşûr, Beşşâr'ın *Dîvân*'ına giriş, Kahire, 1950, I, 11-28; M. el-Nuvayhî, *Şahsiyyet Beşşâr*, Kahire, 1951, bu esere bakamadık maalesef; Ch. Pellat, *Milieu*, 177, 178, 256-257; A. Roman, *Başşâr, son expérience courtoise, les vers à 'Abda, texte arabe, traduction et lexique*, Beyrut, 1972; R. Blachère, *E.I.*², I, 1112-1114, Beşşâr'ın diniyle ilgili olan bu makale değersiz bir çalışmadır.

2 *Ağânî*, III, 217.

3 Bkz. ileri, s. 404.

4 Câhız, *Beyân*, I, 49; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 643.

na girmiştir.[5] Son yıllarına kadar el-Mehdî ile ilişkisi iyi olmuştur; halîfe övücü şiirlerini seviyor, ona cömertçe karşılık veriyor ve bazen kölelerini eğlendirmesine izin veriyordu.[6]

Aslında Beşşâr, ahlâkı kuşku uyandıran bir ibâhîydi. Ama o soytarı tarzında bir ibâhî değildi. Uzun boylu, dolgun, kör, yüzü çiçek bozuğu ve çok çirkin olan Beşşâr, sürekli kirli tünikiyle *nedîm*leri oynayacak tarzdan birisi değildi. Aynı zamanda Mutî' b. İyâs'ın veya Yahyâ b. Ziyâd'ın zarifliğine de sahip değildi. Zor karakterli, öfkeci, tutarsız, kolay küfreden, acı alaylı cevaplarıyla ve korkunç hicivleriyle kendisinden korkulan dışlanmış biriydi (misanthrope). Ondan o kadar çok nefret edilirdi ki Basralılar ölümünü kutlamışlardır.[7]

Baküsçü bir şâir olmamakla beraber ve tavernalarla *qayyân*ların evlerinde maceralara atılma olanakları olmamakla beraber, kendini şaraba vermiş birisiydi ve içki partileri için özel *nedîm*lere sahipti.[8] Zurâra manastırının tavernasına yapılan hac olayı biyografisinde yer almaktadır.[9]

Eşref saatinde şu'ûbiydi. Bazen (Hevâzin kabilesinin 'Âmir oğullarından) 'Uqayl *mevlâ*sı olduğunu bazen de (Bekr'den) Sadûs *mevlâ*sı olduğunu söylerdi. Bazen Mudar'ın şerefine şiirler yazar bazen de *'Uraybl*arla alay eder ve Qureyş el-'Acem'den olmakla övünürdü. Hatta bazılarına göre *mevâlî*yi *velâ'* sistemini reddetmeye teşvik etmekteydi.[10]

Dine karşı saygısız zihniyeti, birkaç hikâyede ortaya çıkmaktadır. Kendi mısralarını okuyan bir *qayna*yı dinlerken şöyle demiştir: "Allah adına! Bu mısralar Cum'a Sûresi'nden daha güzel!" veya "Din Günü'ndeki kurtuluştan daha güzel!"[11] Daha ileride İblîs'i savunmasını göreceğiz.

---

5 *Ağânî*, III, 165.
6 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 21; *Târîkh Bağdâd*, VII, 117-118.
7 *Ağânî*, III, 136, 141, 159, 249; özellikle de Safvân ve Hammâd 'Acrad'ın hicivlerine, Câhız, *Beyân*, I, 30-31.
8 Beşşâr, *Dîvân*, II, 297; *Ağânî*, III, 185.
9 *A.g.e.*, III, 185.
10 Câhız, *Beyân*, I, 49; *Ağânî*, III, 138, 139, 203.
11 *A.g.e.*, III, 211, 212, 215, 222, bir de 160.

Bütün ibâhîler gibi, namazı ihmal etmiş olmalıdır.[12] Alaylı bir şekilde şöyle demiştir: "Her vaktinde kılınan (namazları) kabul eden tek seferde kılınan namazı da kabul eder!"; bu sözüyle günde bir vakit namaz kıldığını iddia etmektedir.[13] Hammâd 'Acrad'ın, onu dinî görevlerini ihmal etmekle ve Kur'ân'a hiç ilgi duymamakla suçladığını biliyoruz.[14]

Gözüpek erotik bir şâirdi; saf, zarif ve üstün bir güçle kullanılmış bir dille Şeytan kadar kurnaz olan Beşşâr, aşk ilişkilerinin tasvirinde ve kadınların özel hayatlarının canlı ve ateşli tasvirinde -kutsallığa ait bir terminoloji kullanırdı- üstün bir yeteneğe sahipti. Ümm Muhammed'in bir ziyareti için ne namazı ne de orucu gözü görmeyeceğini söylemiştir;[15] bir başka kadına şöyle demiştir: "Sen öpmeyi sevdiğim Kara Taş'sın (Hacerü'l-esved)."[16] Üçüncü bir kadınla da şunu veya bunu yapmanın 'Arafât'taki ibâdetlerden daha hoş olduğunu ileri sürmüştür.[17] Şiiri Basra gençlerini büyülemekteydi;[18] bunların arasında minnettar hayranları vardı; bayan hayranları şarkıcı ve *mutazarrifa*lardı; hatta hayranları arasında, pek hoş olmayan fizikine rağmen kuşkulu ilişkiler içinde bulunduğu evli kadınlar da bulunmaktaydı.[19] Ahlâk denetimcileri endişeliydiler. "Bu körün şiiri ahlâksızlığa teşvik etmektedir" demişlerdir. Vâsıl onu tehdit etmiştir; Mâlik b. Dînâr (öl. 131/749), Basra kadısı Sevvâr b. 'Abdullâh (öl. 158/775) ve pek güvenilir olmayan bir rivâyete göre Hasan el-Basrî onu bu konuda azarlamışlardır.[20] Daha sonra el-Mehdî, Beşşâr'dan kendi kendini sansür etmesini istemiştir; birçok kez el-Mehdî'nin kendisine kadınlarla konuşmayı ya-

12 *A.g.e.*, III, 186.
13 *A.g.e.*, III, 186.
14 Bkz. yukarı, s. 375.
15 Beşşâr, *Dîvân*, II, 206.
16 *A.g.e.*, II, 15.
17 *A.g.e.*, II, 58.
18 *Ağânî*, III, 182; VI, 244, 245.
19 Ch. Pellat, *Milieu*, 256-257.
20 Ağânî, III, 170, 182; VI, 244, 245.

sakladığını söylemiştir.[21]

Özet olarak Beşşâr bir *fâsıq* ve gerçek bir ibâhîydi.

Ölüm sebebi inandığı din değil de hiciv şiiri olmuştur. Kaynaklar bu konuda hemfikirdirler. Öfkeli ve morali bozuk olduğu anlarda, el-Mehdî'nin vezîri Ya'qûb b. Dâvûd'a ve onun kardeşi Basra vâlisi Sâlih'e karşı (164/781) ve zamanını kadehlerle ud arasında geçirmekle ve halalarıyla ensest ilişkide bulunmakla suçladığı Halîfe'ye karşı bile hicviyeler kaleme almıştır.[22] Vezîr bu hicivlere –söylenene göre- hicivler katarak halîfeye bildirmiş ve ona şöyle demiştir: "Bu kör *müşrik*tir" veya "*mülhid zındîq* sana karşı hiciv yazdı."[23] Taberî'ye göre el-Mehdî, Beşşâr'ın getirilmesini istemiştir; fakat vezîr, şâirin güzel şiirleriyle Halîfe'nin öfkesini dindirmesinden çekindiği için onu hemen ölüm cezasına çarptırmıştır.[24] Aslında bu rivâyet anakroniktir; çünkü Beşşâr 167/784 veya 168/785'de ölüm cezasına çarptırılmıştır ve bu tarihte daha önce gördüğümüz gibi Ya'qûb b. Dâvûd hapisteydi. Daha güvenilir görünen başka rivâyetlere göre, eski vezîrinin kışkırtmalarıyla el-Mehdî'nin bizzat kendisi, Basra'ya yaptığı bir ziyaret esnasında normal vaktin dışında sarhoş bir halde Beşşâr'ın ezan okuduğunu görünce *Sâhib ez-zenâdiqa*ya (ki bu kişi muhtemelen *muhtesib* 'Abdu'l-Cabbâr veya 'Umar el-Kelvâzî'ydi) veya özel korumalarının başı olan 'Usmân b. Nahîk'e,[25] şâire yetmiş adet kırbaç vurmasını[26] veya kellesini kesmesini[27] veya ölene dek onu kırbaçlamasını[28] veya onu suya atmasını[29] yani kısacası onu öldürmesini emretmiştir. Da-

21 Beşşâr, *Dîvân*, 26, 107, 119.

22 Ona ait çok kısa şiirler, sadece mısralar bilmekteyiz; bkz.: Taberî, *Târîkh*, III[1], 538; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 24; *Ağânî*, III, 242, 244; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 141; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 646, bu hicivleri zikretmeden sadece gönderme yapmıştır.

23 *Târîkh Bağdâd*, XIV, 263; Taberî, *Târîkh*, III[1], 538; *Ağânî*, III, 244.

24 Taberî, *Târîkh*, III[1], 538; onu suya atmıştır.

25 *Ağânî*, III, 246, 247, 250.

26 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 21.

27 *A.g.e.*, 21.

28 *Ağânî*, III, 250.

29 İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 646.

ha sonra Beşşâr'ın evrakları arasında onun Peygamber'e sâdık olduğunu gösteren özel bir yazı bulunduğunda Halîfe şâirinin ölümüne üzülmüş ve kinci Yâ'qûb b. Dâvûd'u sorumlu tutmuştur.[30]

Beşşâr'ın dini ile ilgili olarak, onun biyografisinde bir yandan ibâhîlere atfedilen öznel olmayan ve tematik olan hatları ve diğer yandan da sözüne güvenilir kişilerin verdikleri bilgiler bulunmaktadır.

Klasik bir ibâhî olarak Beşşâr'ın, zındıkların dinine müntesib olması gerekmektedir: Neden dininin yasaklamış olduğu eti yediğini sorduklarında, "karanlığın" kötülüğünü kendisinden uzaklaştırmak için yaptığını söyler.[31] Diğer yandan yalnızca algılanır şeylere inanan bir materyalisttir: "Yalnızca gördüğüme veya ona benzer olana inanırım" diye savunmuştur.[32] Bütün bunlar tabii hikâyedir.

Aslında Beşşâr'ın dini konusunda bizim temel kaynağımızı teşkil eden Câhız'dan aldığımız birçok bölüme göre, Beşşâr düşünselliği hiç umursamayan basit bir ibâhî olarak görünmemektedir. Kelimenin teknik anlamında bir *mütekellim* olmamakla birlikte Beşşâr kültürlü ve *nazar* (görüş) sahibi birisiydi. Ona hak ettiği değeri tanıyan Câhız, onun bir şâir, belâğatçı ve "ünlü *Resâ'il*"in yazarı olduğunu söyler.[33] Şiiri bazen Ma'arrî'nin düzeyinde bir bilgenin şiiri gibidir. Câhız'ın naklettiği kişilerin sözlerinden ortaya çıkaracağımız mânevî gelişmesi, çağdaşı olan İbn Ebi'l-'Avcâ'nınkine benzemektedir.

Beşşâr başlarda bir Mu'tezile yandaşıydı ve Vâsıl b. 'Atâ'nın şerefine şiirler yazmıştır.[34] En az üç şiirinde Basra vâlisi 'Abdullâh b. 'Umar b. 'Abdu'l-'Azîz'in huzurlarında 126/744 ve 129/747'de söylediği nutkundan dolayı Ebû Hu-

30 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 22; *Ağânî*, III, 249.
31 Mubarrad, *Kâmil*, III, 923; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 138.
32 *Ağânî*, III, 227; bkz. yukarı, s. 337.
33 Câhız, *Beyân*, I, 49.
34 *A.g.e.*, I, 24.

zeyfe'ye övgüler yağdırmıştır.[35] "İki Vâsıl" ve İbn Ebi'l-'Avcâ'nın yanı sıra Beşşâr'ın Basra'nın altı *mütekellim*inden biri olduğunu söyleyen *Ağânî*'de aktarılan rivâyet, muhtemelen onun hayatının Mu'tezile yandaşı olduğu döneme gönderme yapmaktadır. İbn Ebi'l-'Avcâ'ya karşı yazdığı hiciv mısraları, muhtemelen bu tarihe aittir.[36]

Fakat Vâsıl hayattayken yani 131/749 yılından önce Beşşâr dostlarıyla bozuşmuştur. *Ğazzâl* (iplikçi, dokumacı) sosyal kökenini, deve kuşunun veya zürâfanın boynuna benzettiği boynunu ve öğretisini kullanarak Vâsıl'a saldırmıştır.[37]

Ağânî'nin rivâyetine göre İbn Ebi'l-'Avcâ'nın Hasan el-Basrî'den koptuğunda olduğu gibi Beşşâr da imanını yitirmiş ve *takhlît*e –yanlışa- düşmüştür.[38] Fakat bu aşamada bu doğru değildir. Beşşâr'ın yeğeni, Beşşâr'ın dürüst ve bilgili bir Müslüman –muhtemelen Mu'tezile yandaşı- olduktan sonra görüştüğü Harrâniyyelerin etkisinde kalarak dinî açıdan yoldan çıktığını nakletmiştir.[39] Beşşâr, Emevîlerîn son döneminde[40] ve belki daha da sonra Harrân'a gitmiştir.[41] Muhtemelen Harrân'da baş kültüyle ilgili efsâneyi öğrenmiştir. Vâsıl'ı savunarak Beşşâr'a saldıran Mu'tezile şâir Safvân el-Ensârî'nin birçok şiirinden ve bu şiirle ilgili Câhız'ın gözlemlerinden yola çıkarsak Beşşâr'ın dinî bozulmasına neden olan, onun aşırıcı bir Şî'î tarikata girmesiydi. Aşırıcı Şî'îler, bu dönemde çok aktiflerdi ve Irak'ın Hermesçi çevreleriyle açık ilişkiler içindeydiler. Size aşağıda Beşşâr'ın öğretisini yargılayan Safvân'ın mısralarını verdik:[42]

---

35 *A.g.e.*, I, 24.
36 *Ağânî*, III, 146, 147; bkz. yukarı, s. 296.
37 Câhız, *Beyân*, I, 16, 25, 29.
38 *Ağânî*, III, 147.
39 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 22.
40 *Ağânî*, III, 217.
41 Bkz. ileri, s. 404.
42 Câhız, *Beyân*, I, 27, 29, 30. Son mısra hariç şiirin tercümesi Ch. Pellat'a aittir, *Milieu*, 177; üzerinde biraz oynamalar olmuştur.

"Ateşin topraktan daha asil olduğunu iddia ediyorsun;
Ama ateş toprakta, taşlarda ve çakmak taşlarında bulunuyor (...)
El-Maylâ' ile ve melez olan 'Âsım'la övünüyorsun (...)
Ebû Bekr'i eleştirip 'Alî'yi reddediyorsun,
Ve bütün bunları Burd'a atfediyoruz?
Leylâ en-Nâ'ıtıyye'yi arı yapıyorsun
Ve tenâsühe ve *redde* inananları da.
Sen Da'd'la, es-Sadûf'la, Fartana'yla,
El-Kisf'in iki süt annesiyle ve Hind'in iki dostuyla uğraş!"

Birinci tez ateşin topraktan daha asil olduğunu savunmaktır. Çoğu zaman Manici veya Mazdeen bir öğreti söz konusu olduğu ve Beşşâr'ın da bu öğretilerin birine inandığı düşünülmüştür. Bu yanlıştır.

Beşşâr'ın bu fikri ortaya attığı şiir kayıptır; bu şiirden geriye Câhız'ın aktardığı tek bir mısra kalmıştır:[43]

"Toprak karanlık ve ateş aydınlıktır,
Ve var olduğu andan beri ateşe tapılmıştır."

Bu şiir uzun sayılır; kesin olan bir şey varsa o da çıktığı anda büyük bir sansasyon yarattığı ve birçok cevaplara neden olduğudur. Bu cevaplardan ve Câhız'ın gözlemlerinden yola çıkarak, bunun bağlamı ve teolojik önemi hakkında fikir sahibi olabiliriz. Birçok sayıda olan reddiyelerinin ikisinde Safvân, Vâsıl'ı ve toprağı savunmaktadır.[44] Aynı şekilde Câhız'ın gözlemlerinden, Beşşâr'ın aynı şiirinde Vâsıl'ı eleştirdiği ve toprağa göre ateşin üstünlüğünü savunduğu ortaya çıkmaktadır. Aslında *Beyân*'ın yazarı, Beşşâr'ın mısralarını ve Safvân'ın cevaplarını aynı kelimelerle sunmaktadır: "Beşşâr, Vâsıl'ı yerdiğinde ve ateşin çamurdan daha üstün olduğunu söyleyerek İblîs'i haklı çıkardığında...";[45] "Beşşâr, ateşin topraktan daha asil olduğunu savunarak İblîs'in görüşünü teyid etmeye çalıştığında ve Vâsıl'a söylediğini söyle-

43 Câhız, *Beyân*, I, 16.
44 *A.g.e.*, I., 27-31, 32.
45 *A.g.e.*, I, 16.

diğinde...";[46] "Vâsıl ve Beşşâr, ateş ve çamur ile ilgili olarak Safvân der ki..."[47] Bu polemikle ilgili olarak Câhız, Beşşâr'a yakın bir şâirin –Süleymân el-A'mâ- bir şiirinden iki bölüm ve Bağdâdlı bir ibâhînin de iki mısraını vermiştir. Süleymân birinci şiirinde Beşşâr'a cevap vermekte ve Safvân gibi ona "İblîs'i güldüren savlarla", toprağın ateşten üstün olduğunu ispatlamaktadır.[48] İkinci şiirinde Süleymân şöyle demekte:[49]

"Böbürlendiği için (İblîs) (Âdem'in) önünde secde etmeyi reddetti,
Sonunda muhabbet tellaline dönüştü".

Polemiğe girmemiş görünen Bağdâdlı ibâhî şöyle demiştir:[50]

"İblîs'in böbürlenmesi ve sahtekârlığı beni şaşırtır,
Âdem'in önünde bir kez olsun secde etmeyi küçümsedi,
Sonra onun soyunun muhabbet tellali oldu."

Daha sonra acıyarak Beşşâr'ı Cehennem'e sokan Ma'arrî[51] şu iki mısraı ona atfetmektedir. Eğer bu iki mısra gerçekten ona aitse, bunlar Câhız'ın zikrettiği şiirden gelmemektedir:[52]

"İblîs, babanız Âdem'den daha iyidir,
Bunu anlayın, kötü insanlar!
Ateş onun unsurudur oysa Âdem çamurdandır,
Ve çamur ateşin yüksekliğine sahip değildir."

Uçurumun derinliklerinden İblîs bu iki mısraı okur ve Beşşâr'a müteşekkirdir.[53]

Bütün bunlardan, Vâsıl'ın *hicâ*'ıyla toprağa karşı ateşi savunması arasında bir alaka olduğu görünmektedir; buradaki ateş Mazdeenlerin veya Manicilerin kutsal ateşi değildir; zaten Mazdeenler ve Maniciler ateşe tapmıyorlar. Ne Vâsıl

46 *A.g.e.*, I, 27.
47 *A.g.e.*, I, 32.
48 *A.g.e.*, I, 31.
49 *A.g.e.*, I, 32.
50 *A.g.e.*, I, 32.
51 Ma'arrî, *Ğufrân*, 432.
52 *A.g.e.*, 310.
53 *A.g.e.*, 310.

ne Süleymân el-A'mâ ne de Câhız, Beşşâr'ın kaprisiyle Mazdeenlerin ve Manicilerin inançları arasında bir ilişkiye gönderme yapmaktadırlar. Buradaki bağlam tamamen İslâmî'dir; ateş ve toprak kendilerine ait Kur'ânî kimliklerine sahiptir: Ateş-İblîs ve Çamur-Âdem. Burada söz konusu olan, İblîs'in *qıyâs* uygulayan bir *mütekellim* gibi "Ben ondan hayırlıyım. Beni ateşten onu çamurdan yarattın." (7/12) sözünü Âdem'in önünde söyleyerek reddettiği Kur'ân âyetinin bir yorumudur. Neden Beşşâr, Vâsıl'ı alaya alarak İblîs'i savunmuştur? Bu belki Ebû Huzeyfe'nin nutkuna bir cevap olabilir. Ama şu kesin ki Beşşâr burada Şeytan'ın avukatı veya daha doğrusu teologu olmuştur. Bir *mütekellim* gibi Ebû Murra'nın tezini geliştirmiş ve her şeye rağmen haklı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Burada aslında bir dışlanmışın (misanthorpe) beşer türüne yapılmış bir saygı gösterisi söz konusudur; ki bu, var olan değerlerin karşısına çıkan ve İblîs'i rab edinen ibâhîlerin İblîs'e atfettikleri statüye tamamen uymaktadır.

İkinci tez ise Ebû Bekr'i eleştirmek ve 'Alî'yi reddetmektir. Bu konuda Câhız, Beşşâr'ın, Peygamber'in vefatından sonra bütün Müslümanların kâfir olduklarını savunduğunu yazmıştır; ve ona " 'Alî de mi?" diye sorulduğunda 'Amr b. Kulsûm'un şu eski mısraıyla cevap vermiştir:[54]

> "Üç dostun en kötüsü, Ümm 'Amr, sabahın kadehini vermediğin kişi değildir."

Bu da bu mısraın genel kullanımı itibariyle şu anlama gelir ki, 'Alî'yi diğerleriyle aynı kefeye koyabiliriz; üçüncü dost Ümm 'Amr diğerlerinden ne daha kötü ne daha iyiydi. Beşşâr'ın kendisi de Vâsıl'a karşı yazdığı şiirde bu öğretiye gönderme yapmaktadır:[55]

> "(...) İnsanları küfürle suçlayın,
> Çünkü onlar tek bir kişiyi küfürle suçladılar?"

---

[54] Câhız, *Beyân*, I, 16.
[55] *A.g.e.*, I, 16.

"Tek bir kişi", anladığımız kadarıyla, 'Alî'dir; Beşşâr'ın ait olduğu tarikatın müridleri onu küfürle suçlamışlardı ve bu yüzden de Mu'tezilîler ve diğerleri tarafından küfürle suçlanmıştı. İlk bakışta bu insanlar Hâricî göründükleri için İbnu'l-Mu'tezz, Beşşâr'ın Hâricilikle suçlandığını aktarmıştır.[56] Fakat bu doğru değildir; çünkü Hâricîler, 'Alî'yi reddetseler de Ebû Bekr'i eleştirmemekteydiler.

Sapkın mezhep tarihçilerine göre, bu sapkın mezhebi savunan Şî'î tarikatı Kâmilliyye idi. Kâmiliyye'ye ve genel olarak Şî'îlere göre Ashâb, Peygamber'in kesin olarak ümmetin başına geçmesi için seçtiği Hz. 'Alî'ye bağlılık biatını yapmadıkları için Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ı inkâr etmişlerdi. Kâmiliyye mensupları, 'Alî'nin de, hakkını savunamadığı ve zorla halîfeliği almadığı için İslâm'dan çıktığını söylemektedirler. Bununla beraber daha sonra Mu'âviye'ye karşı çıkarak tekrar imana kavuşmuştur ve dolayısıyla yalnızca ilk üç halîfe döneminde kâfirdi.[57] Bağdâdî'ye göre Beşşâr, Kâmiliyye tarikatına mensuptu.[58]

Üçüncü tez, *tenâsüh*e ve *er-redd* yani Câhız'a göre *er-rac'a*ya inanmaktı.[59] Daha önce gördüğümüz gibi, *tenâsüh* öğretisi, II./VIII. asrın ilk yarısında aşırıcı Şî'îler tarafından savunulmaktaydı. İkinci öğreti de öyleydi. Bir de *er-redd* veya *er-rac'a* (dönüş), *imâm*ın ve onunla birlikte düşmanlarının Din Günü'nden önce hesaplarını görmek için tekrar hayata dönecekleri anlamına gelmektedir.[60]

Son olarak Safvân'ın zikrettiği ve Câhız'ın haklarında bazı bilgiler verdiği erkekler ve kadınlar aşırıcı Şî'îlerdendiler. "Melez" 'Âsım, bizce bilinmemektedir; fakat el-Maylâ', "el-Kisf" künyesiyle bilinen ve Mansûriyye'nin –muhtemelen

56 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 21.
57 Qummî, *Maqâlât*, 14; Şehristânî, *Religions*, I, 511-512 ve Gimaret'nin dipnotları; İbn Hazm, *Fisal*, IV, 183; Ch. Pellat, *Milieu*, 201.
58 Bağdâdî, *Farq*, 39-42.
59 Câhız, *Beyân*, I, 24.
60 Nevbakhtî, *Firaq*, 44, 46, 50, 57.

Da'd ve Fartana da bunlardandı- başkanı ve âlimi olan Ebû Mansûr el-'Iclî'nin dadısıydı.[61] Leylâ, es-Sadûf ve Hind, *Beyân*'da çileci kadınlar arasında zikredilmektedirler.[62] Nâ'ıt'e mensup olan Leylâ, *Hayavân*'da[63] ve *Bukhalâ*'da[64] zikredilmekte ve aşırıcı Şî'î olarak belirtilmektedir. Nâ'ıt'e mensup bir Kûfe'li olan Hind, aşırıcı bir âlimdi.[65] Leylâ için kullanılan "bal arısı" kelimesi, "Rabb'in bal arısına şöyle vahyetti..." (16/68)[66] âyetinin Şî'îlerdeki bâtınî yorumuna gönderme yapmaktadır. "Bal arısı" burada *imâm*ın ilmini bilen "inançlı kadın" veya ilmin doğrudan ilhamını alan Seçilmiş Kadın anlamına gelir. Şî'îlerde 'Alî için *emîru'n-nahl* (yani bal arılarının emîri) veya *ya'sûb el-mü'minîn* (İnananlar kovanının emîri) ifadeleri kullanılır.

Burada birinci tezin diğerlerle alakalı olmadığını söylemeliyiz. Aşırıcı Şî'îler İblîs'e olumlu özel bir statü tanımamaktadırlar. Beşşâr'a cevap veren ve Âdem'i savunan Süleymân el-A'ma, daha ileride göreceğimiz gibi Beşşâr ile aynı tarikata mensuptu.

Özet olarak Beşşâr, Mu'tezilîlerden ayrılıp anladığımız kadarıyla, aşırıcı Şî'î olan Kâmiliyye tarikatına intisap etmiştir. Câhız, Beşşâr'ın kendisiyle görüşen başka bir kör şâire -Süleymân b. el-Velîd (öl. 173/789)- inançlarını aktardığını yazar[67] ve burada bedenin rûhun "tapınağı" olduğunu ifade ettiği Mani-karşıtı spiritüalist ve Hermesçi teze açıkça gönderme yapmaktadır.[68] Aynı tarikata mensup[69] ve Kûfe'de aynı inancı paylaşan dostlarından olan başka bir Basralı da

---

61 Câhız, *Hayavân*, VI, 391; Ch. Pellat, *Milieu*, 200.
62 Câhız, *Beyân*, I, 365.
63 A.y., *Hayavân*, VI, 391; burada yazar Leylâ'nın öğrencisi Humeyde'yi de zikretmiştir, bu kişiye Mansûriyyeler tapmaktaydılar, Ch. Pellat, *Milieu*, 199.
64 Câhız, *Bukhalâ'*, 31; Ch. Pellat, *Milieu*, 200, dip. 9; Qâdi, *a.g.e.*, 166.
65 *A.g.e.*, 126, 147, 166, 206.
66 Bağdâdî, *Farq*, 236; Şehristânî, *Religions*, I, 524; bkz. ileri, s. 406.
67 Câhız, *Hayavân*, IV, 195.
68 *A.g.e.*, IV, 195-196.
69 *Ağânî*, III, 247.

Muhammed b. 'Avn'dır.[70]

Vâsıl'ı ve öğretisini alaya almak, Âdem'e karşı İblîs'i savunmak, gördüğümüz gibi ibâhîlikle iyi kaynaşan aşırıcı Şî'î olmak, bütün bunlar ciddi yanlışlardı. Vâsıl öfkelenmiş ve Beşşâr'ı *mülhid* olarak sıfatlandırmıştır; hatta 'Uqayl'dan veya Sadûs'tan bir Arap (ki bunlar aslında *mevâlî*sini korumakla sorumluydular) gönderip onu gece yatağında öldürtmekle tehdit etmiştir. Fakat bunu yapmadı, çünkü insanları öldürtmek aşırıcılara has bir metoddur, der Vâsıl.[71] Onu Basra'yı terk etmeye zorlamıştır,[72] o da belki Harrân'a gitmiştir.[73]

Beşşâr, Basra'ya Safvân'a göre Vâsıl'ın,[74] Câhız'a göre 'Amr'ın[75] ölümünden sonra dönmüştür. Hâlâ Şî'î inançlarına sadıktı ki döndüğünde Şî'î mezhep sapkını olarak Safvân'ın saldırılarına maruz kaldı, 145/762'de Hasanî âsîlerle görüştü[76] ve bir şiirinde İslâm'ı yıkmaya çalışan el-Mansûr tiranına karşı saldırdı.[77]

Câhız, Beşşâr'ın kendi dinine sâdık kaldığını düşünürken başka işaretler ise el-Mansûr'un Şî'îleri, özellikle de aşırıcı Şî'îleri hezimete uğrattıktan sonra hayal kırıklığına uğradığını göstermektedir. 'Abdu'l-Cabbâr'ın kullandığı sapık mezhep tarihi kaynaklarında "kör şâir", İbn Ebi'l-'Avcâ' gibi düalist bir *mütekellim* olarak kabul edilmektedir; ona, aslında düalist olarak adlandırılması mümkün olamayan bir öğreti atfedilmektedir. Söylenenlere göre onun için "İnsanların (Allah'ı) bilmek ve cinayet, şiddet, hırsızlık, kötülük gibi doğal olarak hoş gelmeyen şeylerden kaçınmaktan başka sorumlulukları yoktur. Düalistlerin savundukları gibi ışığın özünün

70 *A.g.e.*, III, 233.
71 Câhız, *Beyân*, I, 16.
72 *A.g.e.*, I, 25.
73 Kaynaklarını vermeyen Bin 'Âşûr'a göre, Introduction au *Dîwân* de Başşâr, I, 24.
74 Câhız, *Beyân*, I, 29.
75 *A.g.e.*, I, 25.
76 Marzubânî, *Muvaşşah*, 247-248.
77 *Ağânî*, III, 156.

bir tanrı olduğunu ve bir tanrıya sahip olduğunu reddetmektedir..."[78] Aslında Beşşâr'ın bu görüşünü teyid eden hiçbir tanıklığa rastlamamaktayız. Büyük bir ihtimal Beşşâr, Şî'î hayalleriyle imanını yitirmiş ve *takhlît*e düşmüştür. Agnostik ve kaderci olarak görünmektedir aşağıdaki şiirinde:[79]

"Seçme olanağım olmadan olduğum gibi yaratıldım;
Bana seçenek sunulsaydı mükemmel olmayı isterdim.
İstediğim bana verilmedi;
Ve bana istemediğim verildi.
Gizli olanı bilmem mümkün değildir.
Aklım amacıma ulaşabileceğimi söylerken, amacımdan sapmış bulunuyorum;
Yalnızca şaşkınlık elde ettim!"

"Şaşkınlık" veya hayretlere düşmek. Bu mısralar hakkındaki kısa bir yorumda, bu beşerî koşulun halini *khizlân* (yüzüstü bırakma) olarak adlandırmaktadır.[80] Olgun yaşlarda yazdığı şiirlerden çıkan genel yaklaşım bu düşünceye benzer bir yana sahiptir. Burada hayal kırıklığına uğramış bir insanla karşı karşıyayız; onun için şans veya şanssızlık eşittir. Sık sık şu öğüdü vermiştir: İyi ya da kötü, kendi zamanımıza uyum sağlamalıyız ve bu dünyaya hayal kurmadan yaklaşmalıyız.[81] İşte Beşşâr'ın felsefesi olarak adlandırılan şey budur.

El-Mehdî'nin başa geçmesiyle birlikte Beşşâr, en azından şiirinde keskin bir konformizme uymuştur. Başka şâirler gibi, el-Mansûr'un oğlunu "kötüleri cezalandıran" ve "yoldan çıkanların kanını döken" Mehdî olarak sıfatlandırmıştır.[82] Bir Râfidî'ye, eski mesleği olan eşek hırsızlığına dönmesini öğütlediğini görmekteyiz; çünkü bu *rafd*'dan daha iyidir.[83] Eskiden sahip olduğu inançlarla da alay etmiştir: El-Meh-

78 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 9, 20; tercüme G. Monnot, *Penseurs*, 173.
79 Beşşâr, *Dîvân*, I, 246.
80 *Ağânî*, III, 227.
81 Beşşâr, *Dîvân*, I, 166, 168, 240-241, 309, 355, 366; II, 162.
82 *A.g.e.*, II, 86, 286.
83 *Ağânî*, III, 167-168.

dî'nin sarayında birisi onun huzurunda, Kur'ân'da geçen "bal arıları"nın Hâşimîler olduğunu ve "karınlarından çıkan"ın (Kur'ân: 16/69) da ilim olduğunu savunduğunda o 'Abbâsî Şî'î'sine şöyle cevap vermiştir: "Kana kana Hâşimîlerin karnından çıkanları yiyebilirsin!"[84] Kısacası Beşşâr düzene girmiştir. İçindeki şeytan kendisinden daha güçlü olmasaydı yaşlılıktan ölebilirdi.

Sonuç olarak önce Mu'tezile taraftarı, sonra aşırıcı Şî'î, daha sonra septik ve agnostik, en sonunda tavizsiz bir ortodoks olan Beşşâr, mânevî gelişmesinde olduğu gibi hayatında da kendi döneminin özetini sunmaktadır.

Muhammed b. Munâzir

İbâhî şâirlerin üçüncü nesline ait olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Munâzir, Temîm'in Yemenli *mevlâsı* veya İbn Ebî Bekra'nın üçüncü dereceden bir *mevlâ*sıydı. Doğduğu Aden'i bırakıp eğitim almak için Basra'ya gelmiştir. Takvalı bir Müslüman olarak hadiste, hukukta, ölçüm bilimde ve özellikle de filolojide sağlam bir eğitim almıştır.[85]

Yakışıklı ve kendisinden daha yaşlı olan muhaddis, Saqafî 'Abdu'l-Mecîd b. 'Abdu'l-Vahhâb'a tam olarak ne zaman âşık olduğunu bilemiyoruz.[86] Tabiata ters düşen bu tutku, onun dengesini tamamen ve sonsuza dek yitirmesine neden olmuştur. Bir uçtan diğer uça geçip durmuştur. Takvalı ve içe kapanık birisi olan Muhammed b. Munâzir *khalâ'*anın içine düşmüş[87] ve Basralıların küfürlü hakaretlerine atılmıştır; kimse ondan kurtulamamıştır: Vâli[88] ve kadı,[89] Ebû 'Ubeyde

---

84 *A.g.e.*, III, 158.

85 İbn Munâzir hakkında bkz.: İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 119-126; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 747-749; *Ağânî*, XVIII, 169-211; Yâqût, *İrşâd*, VII, 107-110; Safedî, *Vâfî*, V, 63-64; Ch. Pellat, *Milieu*, 169.

86 Bu kişi hakkında bkz.: *Târîkh Bağdâd*, XI, 18-19.

87 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 119; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 747; Ağânî, *XVIII*, 169; vs.

88 Ch. Pellat, *Milieu*, 169.

89 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 122.

ve el-Khalîl,[90] dostları,[91] Saqafî'nin kardeşi,[92] hatta mahallenin kunduracısı bile.[93] Mu'tezilîler bu *fâsıq*la konuşmayı denemişler ama başarısız kalmışlar, tehditler savurmuşlar ama hiç aldırmamış; inananlara kötü şakalar yaptığı camiye girmesi yasaklanmış; buna küfürlü sözlerle karşılık vermiş; sonunda şehirden kovulmuştur.[94] Arkadaşı 194/810'da ölmüştü, Mekke'ye gitmiş ve 198/814'de sefil bir durumda ölmüştür.[95]

Dîvân'ından,[96] erotik bölümler, Bermekîlere ve er-Reşîd'e yönelik övgülü şiirler,[97] ve Saqafî'nin ölümünden sonra özellikle kaleme aldığı ağıtlar[98] kalmıştır.

Son şiirleri dışında İbn Munâzir'in şiiri, başarılı mizah yönüyle belirginleşmektedir. Bazı kurallara uyulması gereken övgülü şiirlerinde bile mizah eksik değildir; er-Reşîd'e şöyle seslenmektedir:[99]

"Hasan el-Basrî'den veya İbn Sîrîn'den
Lehv (aşk) için bir izniniz var mı?"

Eski bir *muhaddis* olduğundan orijinal görünmek için bu birikimini kullanmıştır: Bir hadis ve râvî zinciriyle alay etmiştir; Peygamber'e kadar çıkmadan yakışıklı oğlanlar için bir hoşgörü öğüdü "nakletmiştir".[100]

Bütün ibâhîler gibi o da zındıklıkla suçlanmıştır. Bir gün elinde kafiye ölçülerini çizdiği defteriyle gezerken onu gören Saqafî'nin kardeşi, bu gizemli defterin yalnızca *Zındıklar Kitabı* olabileceğini düşünerek onu *zındîq* ilan etmiştir.[101] Yûnus

90 *Ağânî*, XVIII, 180, 184.
91 *A.g.e.*, XVIII, 194, 199; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 120.
92 *Ağânî*, XVIII, 188.
93 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 121.
94 *Ağânî*, XVIII, 170, 183; Yâqût, *İrşâd*, VII, 107, 109.
95 *Ağânî*, XVIII, 209.
96 Yalnızca 70 bölümden oluşmaktaydı, *Fihrist*, 186.
97 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 121, 125; *Ağânî*, XVIII, 184, 198.
98 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 122-123; *Ağânî*, XVIII, 198.
99 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 121; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 749; Ağânî, XVIII, 192.
100 *A.g.e.*, XVIII, 207.
101 *A.g.e.*, XVIII, 188.

b. Habîb'in (öl. 183/799) öğrencileri de hocalarına onun *zındîq* olduğunu yetiştirmişler; fakat sonunda bu suçlamanın asılsız olduğu ve onun gerçek anlamda dinî görevlerini aksatmadığı anlaşılmıştı.[102] Başkaları ise onun *dehrî* olduğunu düşünüyorlardı. Şiirlerinin birinde şöyle der:[103]

"Zamanın biçtiği bitkilerle aynı olduğumuzu fark ettim,
Bir bölümü sap üstünde, diğeri biçilmiş."

Bir Müslüman'a yakışmayan bu sözleri duyduklarında şok olan dinleyiciler, şâirin ilâhî kadere kendini bıraktığını söylediğinde sükûnete kavuşmuşlardı.

102 *A.g.e.*, XVIII, 209.
103 *A.g.e.*, XVIII, 200.

ALTINCI BÖLÜM

"ZINDÎQ" İBÂHÎLER-IV
BAĞDÂD İBÂHÎLERİ

Yezîd b. el-Fayd

'Acrad'ın çevresinden[1] bir ibâhî olan Yezîd b. el-Fayd, el-Mansûr'un sarayında kâtibdi.[2] El-Mehdî zındıklara karşı sefer ilan ettiğinde, 167/784'de 'Umar el-Kelvâzî tarafından tutuklanmış ve hapse atılmıştı; ama buradan kaçmayı başarmıştır.[3] Fakat er-Reşîd'in 170/786'da ilan ettiği aftan men edilmiştir.[4] Onun hakkında sahip olduğumuz bilgiler bu kadardır.

Yûnus b. Ebî Farva

Genel olarak Yûnus b. Ebî Farva veya Yûnus b. Farva olarak bilinen bu kişinin tam adı Yûnus b. Muhammed b. 'Abdullâh b. Ebî Farva'dır. Tanınan bir Medine âilesine mensuptu. Irak'taki 'Ayn et-Tamr asıllı olan Ebû Farva 'Usmân'ın bir *mevlâ*sıydı. Mus'ab b. ez-Zubeyr'in dostu ve kâtibi[5] olan oğlu

1 Câhız, *Hayavân*, IV, 447-448; *A.g.e.*, XVIII, 101; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 131.
2 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 156.
3 *A.g.e.*, 156; Taberî, *Târîkh*, III[1], 519.
4 *A.g.e.*, III[1], 604.
5 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 44.

'Abdullâh'ın on üç tane oğlu olmuş ve bunların üçü râvîdir.[6] Muhammed b. 'Abdullâh, *zarîf* ve şâirane bir Medîneli eşraf olmuştur.[7] Onun oğlu Yûnus –yani bizim kahramanımız- *kâtib* eğitimi almış olmasına rağmen Medîne'de geçen gençliğini câriyeler peşinde koşan bir *şâtir* olarak yaşamıştır. Komşularının kölesini hamile bırakmıştır; bu çocuk, el-Mansûr'un mabeyncisi er-Rabî' olacaktır.[8] 'Abbâsîlerin başa geçmesiyle birlikte Yûnus Irak'a gitmiş ve Halîfe'nin kuzeni olan 'Îsâ b. Mûsâ'nın kâtibi olmuştur.[9]

'Acrad'ın topluluğundan[10] bir ibâhî olan Yûnus, el-Mehdî'nin son yıllarında Bizans kralına "Arapların iğrençlikleri ve İslâm'ın eksiklikleri" hakkında bir mektup yazmakla suçlanmıştır.[11] *Sâhib ez-zenâdiqa* peşine düşmüş,[12] o da kaçmak durumunda kalmış ve Kûfe bölgesinde gizlenmiştir.[13] Er-Reşîd, 170/786'da ilan ettiği aftan onu men etmiştir.[14] Anlaşılan gizlenirken ölmüştür.

Âdem b. 'Abdu'l-'Azîz

Şâir Ebû 'Umar, Âdem b. 'Abdu'l-'Azîz, II. 'Umar'ın torunuydu.[15] Muhtemelen II./VIII. asrın başlarında Şam'da doğmuş ve babasını II. Mervân'ın vâli olarak tayin ettiği Hicaz'ın okullarına gitmiştir.[16] Babasının iyi ünvanı sayesinde 'Abdu'l-'Azîz, hanedan değişikliğine eşlik eden kıyımlardan sağ çıkmış ve saraya *sahâbe*nin üyesi olarak kabul edildiği

6 Bunlardan birinin adı Yûnus'tur, İbn Hacer, *Lisân*, VI, 333, 334; *Târîkh Bağdâd*, I, 134; II, 48; Safedî, *Vâfî*, VIII, 417.
7 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 45; İbn Rusta, *A'lâq*, 207.
8 Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 125; İbn Rusta, *A'lâq*, 207; *Ağânî*, XIV, 365; XIX, 219.
9 *Fihrist*, 139; Taberî, *Târîkh*, III[1], 329; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 130; *Ağânî*, XIV, 353.
10 Câhız, *Hayavân*, IV, 446-447; *Ağânî*, XVIII, 101; el-Murtadâ, *Emâlî*, I, 131.
11 Câhız, *Hayavân*, IV, 447.
12 *Târîkh Bağdâd*, IX, 160.
13 Câhız, *Zemm*, 202.
14 Taberî, *Târîkh*, III[1], 604.
15 Âdem hakkında bkz.: *Ağânî*, XV, 285-297; *Târîkh Bağdâd*, VII, 25-27; Yâqût, *İrşâd*, VII, 303; Safedî, *Vâfî*, V, 294-296.
16 İbn Hazm, *Cemhera*, 97.

Bağdâd'a yerleşmiştir.[17] Siyâsi meselelere yabancı olan Âdem, kendini şaraba bırakarak *khalî'* şâir yaşamına devam etmiş ve saray erkânıyla da içli dışlı olmuştur.[18]

Pek önem arz etmeyen *Dîvân*'ından[19], geriye hicivler ve kısa ölçülere göre yazılmış, kolay bir tarzda ve mizahlı küfürlerle baküsçü şiirler kalmıştır.[20] Bunlardan birinde şöyle demektedir:[21]

"İçecek ver, bana ve dostuma,
Bu uzun gecede.
Bu şaraptan ver, ki üçüncü kadehten sonra,
Bize, doğru yolu unutturur.
Ve bunu başına kakana de ki,
İster hukukçu olsun ister din adamı:
Sen içme, öbür şarabı bekle,
Selsebilinkini,
Bugün susuyorsun ve yarın,
Tasvirlerle susuzluğun giderilecektir..."

Başka bir şiirinde Vâsıl b. Yezîd'in bu akrabası, dostuna, âhirette söz verilen şarap için gerçek şarabı bırakmamasını öğütlemektedir.[22]

Şerî'at'ın açıktan açığa ihlâli, Cennet'teki "Selsebîl adındaki kaynak"la (Kur'ân: 76/8) alay etmek, âhirete karşı kuşkulu bakmak... Sonunda el-Mehdî onu çağırtmıştır: "Ey zavallı! *Zındîq* mı oldun?" diye sormuştur ona. Şâir kendini savunmuş ve üç yüz kırbaç yedikten sonra göz açıp kapayacak kadar kısa bir süre için Allah'a kimseyi eş tutmadığına dair yemin etmiştir; *fetâ* olarak içkinin ve *tarab*ın etkisinde kalarak bu şiirleri gençliğinde yazdığını açıklamıştır. "Sen hiç bir Qureyşlinin zındıklığa girdiğini gördün mü?" diye sormuş-

17 *A.g.e.*, 97.
18 Yâqût, *İrşâd*, V, 302, 303.
19 Yalnızca 50 bölümden oluşmaktaydı, *Fihrist*, 184.
20 *Ağânî*, XV, 285, 286, 287; *Târîkh Bağdâd*, VII, 26, 27; Safedî, *Vâfî*, V, 295, 296.
21 *Ağânî*'ye göre derlenmiş şiir, XV, 285; *Târîkh Bağdâd*, VII, 26; Safedî, *Vâfî*, V, 295.
22 *Ağânî*, XV, 287; *Târîkh Bağdâd*, VII, 26; Safedî, *Vâfî*, V, 295.

tur halîfeye.[23]

Başkaları gibi Âdem de hayatının sonlarında tevbe etmiş ve 170/786 yılında iyi bir Müslüman olarak vefat etmiştir.[24]

İbrâhîm b. Seyâbe

Birçok İbrâhîm gibi Ebû İshâq künyesine sahip vasat bir şâir olan İbrâhîm b. Seyâbe, bir berber-bardak vuran (*haccâm*) idi ve Saqîf'in veya Hâşimîlerin Hicazlı bir *mevlâ*sıydı.[25] Kâtib eğitimi almış ve diyalektik bilen belâğatli bir kâtib olan İbrâhîm, II./VIII. asrın ortalarına doğru Hicaz'dan ayrılıp Kûfe'ye yerleşmişti ve el-Mehdî döneminde de Kûfe'den ayrılıp Bağdâd'a yerleşmiştir; burada sarayda *kâtib* olarak çalışmıştır.[26]

Zındîq olduğundan kuşku duyulan bir *me'bûn* ibâhî olduğu için bir soruşturmaya tabi tutulmuştur: El-Mehdî ona ait kitapları toplattırmış; fakat kuşku uyandıracak bir şeylere rastlamadığı için onu kâtib olarak işe almıştır. Az bir süre sonra İbrâhîm, kötü hal ve davranışından dolayı işinden atılmıştır.[27] Ya geceleri Bağdâd sokaklarında sarhoş geziyordu ya da Yasası oğlancılıkla başlayan zındıklığı öğretmek için yakışıklı delikanlıların peşinde gidiyordu.[28]

Er-Reşîd döneminde Bermekîlerin koruması altına girmek istemiş ve Yahyâ b. Khâlid'e "sefalet içinde bir fukaraya" yardım etmesi için güzel bir mektup göndermiştir.[29] Mavsılîlerle de görüşmekteydi.[30] Fakat kendisine verilen az parayı şaraba ve oğlanlara verdiği için her zaman ihtiyaç

---

23 *Ağânî*, XV, 287; *Târîkh Bağdâd*, VII, 26.

24 Safedî, (*Vâfî*, V, 294) onun 160/776 ve 170/786 yılları arasında vefat ettiğini söyler.

25 İbrâhîm b. Seyâbe hakkında bkz.: Câhız, *Beyân*, I, 405; III, 215-216; ; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 93-94; *Ağânî* XII, 88-91; *Fihrist*, 186; Safedî, *Vâfî*, VI, 12-13; ve *E.I.*²'nin dipnotu, III, 1014.

26 Safedî, *Vâfî*, VI, 12.

27 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 93; Safedî, *Vâfî*, VI, 12.

28 *Ağânî*, XII, 89, 90.

29 Câhız, *Beyân*, III, 215-216.

30 *Ağânî*, XII, 88.

içinde buluyordu kendini. Onu azarlayanlara, Allah'ın karşısında yaptığı iyiliklerden dolayı böbürlenen birisi olarak değil de işlediği günahlardan dolayı utanmış bulunmayı tercih ettiğini söylüyordu. Allah'ın ondan nefret edecek yerde ona acıyacağına inanıyordu.[31] Fakat bu arada çağdaşları ona hiç acımamışlardır; herkes ondan nefret etmiş ve kendisinin de pişmanlık duyarak söylediği gibi *kâfir* olarak tanınmıştır:[32]

"Eskiden bana Müslüman deniyordu
Bugünse isimlerimden biri *kâfir*dir."

Borç istediği dostları ondan kaçar olmuştu.[33] 198/814'de sefâlet içinde ölmeden önce asalaklığa (*tetafful*) düşmüştü.[34]

El-Khâsir diye bilinen Selm b. 'Amr

Bir önceki şâirle aynı nesle ait olan el-Khâsir (Kaybeden) künyeli şâir Selm b. 'Amr b. Hammâd, (Qureyş'li) Teym b. Murra'nın *mevlâ*sıydı. Beşşâr'ın iyi bir öğrencisi olan Selm, ne kadar yavaş işleyen bir zekâya sahip olsa da az çok verimli ve övgüler yağdırdığı kişilerce sevilen zeki bir şâirdi. Şiirlerinde geleneğin mehdîsiyle bir tuttuğu el-Mehdî'nin döneminde Bağdâd'a yerleşmiştir. Daha sonra el-Hâdî'yi, er-Reşîd'i ve Bermekîleri hoş tutmasını başarmıştır. Er-Reşîd'in son yıllarında vefat etmiştir.[35]

Selm ibâhî olarak başlamıştır. Dinî konformizmin yükselişiyle birlikte "tevbe etmiş" ve Kur'ân'ı incelemeye gayret göstermiştir. Takva ile refahın mecburen bağdaşık olmadığının bilincinde olan birisi olarak Beşşâr'ın bu öğrencisi, ilk *khalî'* olan şeytanın müridliğine dönmüştür. "Onun hoşuna gitmek için" Kur'ân'ını satıp yerine davul almıştır. Rivâyete

31 *A.g.e.*, XII, 89.
32 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 93; Safedî, *Vâfî*, VI, 12.
33 Câhız, *Beyân*, I, 405.
34 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 93; Safedî Vâfî, VI, 12, 13.
35 Selm el-Khâsir hakkında bkz: İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 99-106; *Ağânî*, XIX, 263-281; Ch. Pellat, *Milieu*, 165.

göre işte bu anlaşılmaz davranışından dolayı *Khâsir* ünvanını almıştır.[36]

Selm, II./VIII. asrın sonlarında vasat bir ibâhîydi. *Sâhib ez-zenâdiqa*larla sorun yaşamamış ve hicivlerde bile zındıklıkla suçlanmamıştır. Yalnızca *Fihrist*'in yazarı onu zındıkların arasında saymaktadır.[37]

Ebân b. 'Abdu'l-Hamîd

(Bekr kabilesinden) Raqâş'ın *mevlâ*sı olan Ebân b. 'Abdu'l-Hamîd b. Lâhıq, Ebû Nuvâs'ın neslindendi ve onun gibi de Basralıydı.[38] O biraz gelenek olarak da şâirdi: Babası, dedesi, kardeşi ve daha sonra oğlu da bir şâirdi.[39] Çok sayıda şiir yazmış olmakla beraber pek orijinal bir şâir değildi; Ebân daha çok geniş kültürüyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Birçok ünlü –Ebû Nuvâs- gibi o da Bermekîlerin himayesi altına girmek için Basra'dan ayrılıp Bağdâd'a yerleşmiştir.[40] El-Fadl b. Yahyâ'ya kendini tanıtan bir şiir göndermiştir; burada marifetlerini ve bilgisini saymış, kendini bir şâir, *kâtib*, belâğatçı, âlim, dil bilgini, danışman, değerli taş, at ve köle uzmanı, ama her şeyden çok *zarîf*, kralları eğlendirecek güzel hikâye ve mizah bilen birisi olarak sunmuştur; "ben bir hazineyim" demiştir. Boyundan ve sakalından bahsetmeden, kendisinin ne içine kapanık bir münzevî ne de haddini aşan bir ibâhî olduğunu, bunun tersine ikisinin arasında bulunduğunu söylemiştir.[41] El-Fadl onu "kültürel danışman" olarak işe almıştır;[42] işte Ebû Nuvâs ile tartışmasının kaynağın-

36 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 99-100; *Târîkh Bağdâd*, IX, 136; *Ağânî*, XIX, 263.
37 *Fihrist*, 401.
38 Ebân b. 'Abdu'l-Hamîd hakkında bkz. : Câhız, *Hayavân*, IV, 447-452; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 241-242; *Ağânî*, XI, 285, 290; XVIII, 101; XXIII, 155-167; Sûlî, *Evrâq*, I, 1-52; *Târîkh Bağdâd*, VII, 44-45; *Fihrist*, 132, 186; Rifâ'î, *'Asr*, I, 429-434; II, 317-326; Ch. Pellat, *Milieu*, 167, 179, 219, 220, 221, 252; S.M. Stern, *E.I.*², I, 2-3.
39 *Fihrist*, 186.
40 *Ağânî*, XXIII, 155.
41 Şiir Sûlî'de mevcuttur, *Evrâq*, I, 2-3.
42 *Ağânî*, XXIII, 156; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 211.

da olan da bu görevidir.[43] Didaktik bir amaçla, İbnu'l-Muqaffa'nın Farsça'dan ve Hintçe'den tercüme ettiği eserleri şiirleştirmiştir. Bu eserler arasında şunlar bulunmaktadır: Ünlü *Kelîle ve Dimne*,[44] *Kitâbu Sindbâd*,[45] *Kitâbu Hilm el-Hind*,[46] *Kitâbu Bilavhar ve Bûzasf*,[47] *Kitâbu Mazdek*,[48] *Erdeşîr'in Sîrası*[49] ve *Enûşirvân Sîrası*.[50] Aynı âilenin isteği üzere Hanefî fıkıh ekolüne göre uzun bir şiir yazmıştır.[51] *Zâtu'l-hulal* adında uzun bir kozmogonik şiir kaleme almıştır;[52] bu eserde, daha ileride zikredeceğimiz Ebû 'Ubeyde'nin eleştirilerinde de görüldüğü gibi, Tevrat'tan bilgiler ve Bermekîlerin yanında hizmet veren Hindli hekimlerden öğrendiği tıbbî unsurlar bulunmaktaydı. Ona ait, biri sapkınlık[53] diğeri de verem üzerine[54] iki şiir bilmekteyiz. Bu son şiiri dışında Ebân'ın bütün eserleri, *muzdevic* denilen şekilde *racaz* halindeydi. Demek ki Ebân bir entelektüeldi. Bermekîlerin iktidardan düşürülmesinden sonra ondan hiç bahsedilmemektedir. II./VIII. asrın sonlarında ölmüş olmalı.

---

43 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 241; *Ağânî*, XXIII, 156; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 211.

44 *Fihrist*, 132, 186, 364; *Ağânî*, XXIII, 155; İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 241; Cahşiyârî, *Vuzerâ'*, 211, 14.000 mısra halinde, diyor; 79 mısraı, Sûlî'de muhafaza edilmiştir, *Evrâq*, I, 46-50; Rifâ'î bunları aktarmıştır, *'Asr*, II, 321-324.

45 *Fihrist*, 186, 364. Bu kitap bugün kayıptır; Mes'ûdî bahsetmiştir, *Murûc*, I, 90; Hind "hikmeti" literatürüne aittir.

46 *Fihrist*, 132. Bu kitap muhafaza edilmemiş ve başka yerde de geçmemektedir.

47 *A.g.e.*, 132, 186. Bu eser D. Gimaret tarafından tercüme edilmiş ve yayınlanmıştır: Arapça'sı, Beyrut, 1972, Fransızca tercümesi: Cenevre-Paris, 1971; aynı kitap hakkında bkz. a.y., "Traces et parallèles du Kitâb Bilawhar wa Bûzâsf dans la tradition arabe", *B.E.O.*, c. 24, 1971, s. 97-133.

48 *Fihrist*, 186. Üzerinde oynanmış eğlence kitap için bkz. A. Christensen, *Le règne du roi Kawâdh*, 66, 68, 70.

49 *Fihrist*, 132. Bu kitap daha çok *'Ahd Erdeşîr* adıyla bilinmektedir, Bağdâdî, Ebu'l-Qâsım'a, göre (*a.g.e.*, 140) İbnu'l-Muqaffa' tarafından tercüme edilmiştir. I. 'Abbâs, Beyrut, 1967, tarafından yayınlanmıştır.

50 *Fihrist*, 132, Se'âlibî tarafından *Ğurer*'inde derlenmiştir.

51 *A.g.e.*, 186, başlık şöyledir: *Kitâbu's-Sıyâm ve'l-i'tikâf*; 28 mısraı Sûlî tarafından muhâfaza edilmiştir, I, 51-52.

52 *Ağânî*, XXIII, 155; *Târîkh Bağdâd*, VII, 44; Mes'ûdî, bu şiirin beş mısraını muhafaza etmiştir, *Murûc*, I, 207.

53 Üç mısra, Maqdisî tarafından muhafaza edilmiştir, *Bad'*, IV, 45; bu mısralar Hristiyanlarla ilgilidir.

54 *Ağânî*, XXIII, 166-167.

Gençliğinde Ebân, Basra'da 'Acrad[55] ve onun topluluğunun üyeleriyle, dostu olan *qayyân* Ebu'n-Nudayr'ın evinde karşılaşmıştır; ki bu zâtın mezarına çok öfkeli bir hiciv yazacaktı.[56] Hiciv şâiri olarak *'ısâbe*'nin şerefli bir üyesi olmuştur ve birkaç kişiyle karşılıklı atışmışlardır; bunlardan biri Bağdâd'da Ebû Nuvâs olmuştur. O da hedef alınmış ve zındıklıkla suçlanmıştır. Muhammed b. Munâzir ona *me'bûn* demekle yetinirken,[57] dostu el-Mu'azzel b. Ğaylan, onu namaz kılarken görünce şaşkın kalmış ve şöyle demiştir: "Ne? Bu Manici namaz mı kılıyor?"[58] Ebân'ın eleştirdiği büyük Ebû 'Ubeyde'ye gelince, o da Ebân'ı ümmetten dışlamıştır: "Ebân ve onun gibiler, cizye ödemesi gereken Yahûdîlerdir; evlerinde Tora var ve onu ezbere bilmekle övünüyorlar; oysa bir tane Kur'ân'ları bile yoktur ve namaz kılmaya yetecek kadar sûre bile bilmiyorlar."[59] Ebû Nuvâs, daha sonra, Ebân'ın Basra'daki geçmişine dönmüş ve o dönemde Mani'ye atfedilen bütün mezhep sapkınlıklarıyla "ibâhîler çetesinden" olduğunu söylemeyi ardına koymadan onu suçlamıştır.[60]

Bu hiciv bağlamı dışında Ebân zındıklıkla suçlanmamıştır. Ebû Nuvâs'ın hicvi hakkında yaptığı yorumunda Câhız, Ebû Nuvâs'ın Ebân'ı, 'Acrad'ın topluluğunun "çirkin kişiler"iyle bir tutmasına şaşırmaktadır; ona göre sarhoş halinde bile Ebân, diğerlerinin ayık bir haldeyken zihinlerinin berraklığından çok daha üstündü.[61] Fakat Câhız şöyle devam eder: "Onun inançlarına gelince ne diyeceğimi bilemiyorum; çünkü kişilerin inançlarında ortaya çıkan yanlışlar, (doğal) düşüncenin meyveleri değildir; insanların gelenekleri, alışkanlıkları vardır; atalarını ve büyüklerini taklit ederler, ken-

55 Bkz. yukarı, s. 373.
56 *Ağânî*, XXIII, 159, bir de XI, 285.
57 *A.g.e.*, XXIII, 165.
58 *A.g.e.*, XXIII, 157.
59 *A.g.e.*, XXIII, 165.
60 Bkz. yukarı, s. 337.
61 Câhız, *Hayavân*, IV, 451; Ch. Pellat, *Milieu*, 221.
62 Câhız, *Hayavân*, IV, 451; Ch. Pellat, *Milieu*, 221; tercüme Pellat'ya aittir.

di temayüllerine ve kaprislerine göre davranırlar..."[62] Hiçbir yerde Câhız bu "hataların" neler olduğunu açıklamamaktadır; Bermekîlerin korudukları bu kişinin, İbnu'l-Muqaffa'nın tercüme ettiği İran-Hind eserlerini şiirleştirmesinden Câhız'ın pek hoşlanmadığını ve çoğu zaman İrancılık veya Şu'ûbilik olarak kabul edilen bir eğilime sahip olduğuna dair üstü kapalı bir göndermeyi fark edebiliriz. Câhız'dan sonra 'Abdu'l-Cabbâr, bu eskilerin kültürünü dolaylı bir şekilde *selef* geleneğinin karşısına koyduğu için Ebân'ı, İbnu'l-Muqaffa'ya yakın gösterir.[63] Fakat kendi döneminde Ebân Şu'ûbilikle suçlanmamıştı; Bağdâd'daki Mu'tezile'nin çok şey borçlu oldukları Bermekîlerle ilişki içinde olması onu Şu'ûbilikle suçlamak için kafi değildir; ki şiirinde bu Şu'ûbiliğe dair hiçbir ize rastlanılmamaktadır. Başka bir yerde açıkladığımız gibi o dönemde İran-Hind literatürü siyâsî sınıfın ve dürüst *edîb*lerin eğitiminde çok önemli bir yere sahipti ve dinî akım olarak zındıklıkla hiçbir bağlantısı yoktu. Bu yüzden Ebân'ın bu faaliyeti kötü olarak algılanmamıştır; bu kişi dinî bilgisinin muazzamlığıyla tanınmıştı. Komşusu dil bilgini ve lügatçi Ebû Zeyd el-Ensârî'ye (öl. 215/850) göre Ebân, her akşam Kur'ân üzerinde çalışmaktaydı.(64) Onun dini hakkında aktarılan çeşitli bilgiler bu konuda daha da övgü doludur: Ona *"mute'ellih"* (koyu takvalı) denilmekteydi.[65]

Ebu'l-'Atâhiye

Ebu'l-'Atâhiye adıyla bilinen ünlü şâir Ebû İshâq İsmâ'îl b. el-Qâsım, 'Ayn et-Tamr'da 130/748'de, 'Anaze'li *mevâlî*den muhtemelen Aramî bir âilede dünyaya gelmiştir.[66] Gençliği,

---

63 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 72.

64 *Ağânî*, XXIII, 166.

65 *Târîkh Bağdâd*, VII, 44, 45; Sûlî, *Evrâq*, I, 1, 2, 37, 38.

66 Ebu'l-'Atâhiya hakkında bkz.: İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 228-234; İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 674-675; *Ağânî*, IV, 1-105; *Târîkh Bağdâd*, VI, 250-259; *Fihrist*, 181, 183; Safedî, *Vâfî*, IX, 185-190; İbn Hacer, *Lisân*, I, 427; Rifâ'î, *'Asr*, II, 361-373; A. Guillaume, *E.I.*², I, 110-111. Ebu'l-'Atâhiye'nin şiiri için *Dîvân* başlığı altında: *Ebu'l-'Atâhiye, eş'âruh ve akhbâruh*, Ş. Faysal, Şam, 1965.

âilesiyle birlikte çömlekçi (*carrâr*) olarak çalıştığı Kûfe'de geçmiştir.[67] El-Mehdî döneminde Bağdâd'a yerleşmiştir; burada neslinin en büyük şâirlerinden biri olarak kabul edilmiş ve zor bir kadın olan halîfenin kölesi 'Utbe'ye âşık olmuştur. Bu aşkı popüler bir hikâyenin konusu olmuştur;[68] ama âşığa birkaç kırbaca ve birkaç ay hapiste geçirmesine mal olduysa[69] da, bu durum şâir ile 'Alî b. Yaqtîn'in dostluğuna güvenebileceği saray arasındaki ilişkisini çok fazla etkilememiştir.[70] Övgü şiirlerinden dolayı el-Mehdî, el-Hâdî ve daha sonra hayranlarından biri olduğu için onu erkânına alan er-Reşîd tarafından cömertçe ödüllendirilmişti.[71] 180/796'ya doğru, yani elli yaşlarının üzerindeyken o zamana kadar dünya işlerine kendini kaptıran şâir erotik şiir yazmaktan vazgeçmiş ve cübbe takıp çileci bir hayata kendini adamıştı.[72] Kırbaçlar ve hapishanede geçirdiği bir yıl bu konudaki tavrını değiştirmemiştir.[73] Fakat bu durum, çileciliği tebliğ etmesinin yanı sıra onun övgü şiirleri yazmaya devam etmesine ve sarayla ilişkisini sürdürmesine mani olmamıştır. El-Me'mûn ile mükemmel bir ilişki yürütmüş ve öldüğü 211/826 veya 213/828 tarihine kadar[74] saraya gidip gelmiş ve halîfenin cömertçe karşılık verdiği yıllık yardımlar istemiştir.[75]

Ebu'l-'Atâhiye, dürüst, biraz saf, bazen inatçı ve ait olduğu toplumsal sınıfın profiline sahip ve tiksindirici bir pintilikte birisi olarak görünmektedir.[76] Diğer yandan Ebu'l-'Atâhiye olarak adlandırılmasına neden olan kadınımsı hal ve

---

67 *Ağânî*, IV, 1.

68 *Fihrist*'e göre, 366; *Târîkh Bağdâd*'ın yazarı bundan esinlenmiştir, VI, 254.

69 İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 676; *Ağânî*, IV, 40.

70 *A.g.e.*, IV, 50.

71 *A.g.e.*, IV, 14, 32, 33, 63; VIII, 371; Marzubânî, *Muvaşşah*, 262.

72 Oğluna göre Ebu'l-'Atâhiye, er-Reşîd Raqqa'ya yerleştiğinde çileciliğe girmiştir, *Ağânî*, IV, 63; bu 180/796'da vuku bulmuştur.

73 *A.g.e.*, IV, 29-63.

74 Birinci tarih, *Târîkh Bağdâd*'da, VI, 259, bulunmaktadır; ikinci tarih de *Fihrist*'te, 75, ve *Ağânî*'de, IV, 105 bulunmaktadır.

75 *A.g.e.*, IV, 63.

76 Onun akılsızlığı hakkında bkz. *A.g.e.*, IV, 80; cimriliği hakkında bkz. ileri s. 424.

hareketlere sahip birisiydi.[77] Genel olarak Beşşâr ona "Bağdâd'ın hanım evladı" demekteydi.[78] Çok duyarlı birisi olan Ebu'l-'Atâhiye'nin, müziğe karşı yoğun bir ilgisi vardı. Bir şarkı dinler dinlemez, raks etmeye başlarmış[79] ve el-Mehdî'nin, müzisyen İbrâhîm el-Mavsılî'yi hapse attırtması onun şikâyetlerine neden olmuştur.[80] Şarkıları göz yaşlarına neden olan bu Mukhâriq şarkıcının kapısını çalıp ondan "Ey Bâbil'in bilgesi! Ey delileri iyileştiren! Kulağıma bu canlandırıcı sudan dök!" dermiş.[81]

Bol miktarda olan şiirleri, Beşşâr'ın şiirinin gücüne ve haşmetine sahip değildir; onun şiiri sade ve akıcıdır; zaman zaman karşılaştırılamaz bir parıldamayla parlar -kendisi buna "kanatlı" derdi[82]- ve basit konuşma diline kadar indiği de olurdu.

Çileciliğe girinceye kadar Ebu'l-'Atâhiye, kuşkulu insanlarla -kadınımsı insanlarla- bir araya gelen,[83] şenlikler ve içki partilerinin düzenlendiği manastırlara giden bir *mâcin*di.[84] Şiiri sosyeteye yönelikti: Erotik, övgücü ve bazen de hiciv şeklinde. Görüşünü değiştirdiğinde ve Bağdâd'ı çileci şiirleriyle boğduğunda kuşku uyandırmış ve üst tabakada olduğu gibi halk tabakasında da zındıklıkla suçlanmıştı. Bundan dolayı da otoritelerle bazı sorunlar yaşamıştır; fakat bunlar sadece er-Reşîd dönemiyle sınırlı kalmıştır. Gece kıldığı namazlardan dolayı kuşkulanan ve onun Ay'la konuştuğunu veya daha doğrusu Ay'a taptığını zanneden komşularından biri onu Hamdaveyh'e –yani *Sâhib ez-zenâdiqa*ya- şikayet etmiştir; Hamdaveyh, onu gözetlemek için geceyi komşuları-

---

77 *Târîkh Bağdâd*, VI, 250; İbn Cinnî (Ebu'l-Feth, 'Usmân, öl. 392/1002), *el-Mubhic fî tefsîr esmâ' şu'arâ' dîvân el-hamâse* (Ebû Tammâm'ın), Şam, 1348/1929-30, s. 60.
78 *Ağânî*, IV, 72, 75.
79 Şâbuştî, *Diyârât*, 48.
80 Rifâ'î bu şiirleri vermiştir, *'Asr*, II, 349.
81 *Ağânî*, XVIII, 346.
82 *A.g.e.*, IV, 57.
83 *A.g.e.*, IV, 1; Marzubânî, *Muvaşşah*, 260; *Târîkh Bağdâd*, VI, 250.
84 Şâbuştî, *Diyârât*, 48.

nın çatısında geçirmek zorunda kalmıştı.[85] Daha sonra 192/808'de, Tûs'da bir adam onu er-Reşîd'e şikâyet etmiştir; Ebu'l-'Atâhiya tutuklanmış, fakat bir kişinin şahitliği yetersiz olduğu için serbest bırakılmıştı.[86] Bütün bunlar resmî kurumlar açısından önemsiz şeylerdi; çağdaşlarının birçoğu için çilecinin imanı kuşku uyandırmaktaydı.

Bu noktaya ve genel olarak Ebu'l-'Atâhiye'nin dinine ilişkin olarak biyografisinde üç portreye gönderme yapan heterojen unsurlar bulmaktayız: Birincisi ibâhî şâirin portresi, ikincisi ilâhiyatçının portresi ve üçüncüsü de vâizinki.

Bazı ibâhîler gibi Ebu'l-'Atâhiya, aşk şiirlerinde *küfre* düşmektedir. Güzel 'Utbe hakkında şöyle demiştir:[87]

"Ey Allah'ım! Onu, Cennet'le unutturmak istesen de,
Onu unutmayacağım."

Veya:

"Senin güzelliğini gördükten sonra, ki sen onun en güzel mahlukusun,
Allah hûrîleri sana bakarak yaratmıştır!"

Diğer yandan şiirleriyle Kur'ân'ı güzellik bakımından aştığını iddia eder. Şu sözler ona atfedilir: "Dün *'amme yetasâ'elûn*'u (Kur'ân: 78. sûre) okudum, sonra ondan daha güzel bir şiir yazdım."[88]

İnançlarına gelince bir yandan "Sümenî" bir materyalisttir; göğü göstererek şöyle der:[89]

"Görebildiğinin bir bölümünden şüphe duyabiliyorsan,
Algılayamadığın şeylere duyduğun
Şüphe daha da anlamlıdır!"

Bir düalisttir. En azından İbn el-Mu'tezz'in görüşü bu yöndedir: "Sanırım o bir düalistti; yalnızca görünüşte çileciydi." diye yazmıştır.[90]

---

85 *Ağânî*, IV, 35.
86 *Dîvân*, 539.
87 İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 679; *Ağânî*, IV, 51.
88 *A.g.e.*, IV, 34.
89 İbn Quteybe, *Şi'r*, II, 679.
90 İbnu'l-Mu'tezz, *Tabaqât*, 288, 364.

Küfre düştüğü mısralar muhtemelen ona aitti ve onun sosyeteye hitap ettiği dönemden kalmaydı; bu şiirleri daha sonraları muhâlifi vâiz Mansûr b. 'Ammâr tarafından derlenmiştir; bu kişinin aynı zamanda Ebu'l-'Atâhiye'yi Kur'ân'a karşı küfür işlemekle suçladığı söylenmektedir. Gerçek olduğu kuşku uyandıran "Sümenî" mısra, muhâlifleri tarafından ona atfedilmiş olabilir; başka şiirlerinde bu mısralarda söylediklerinin tersini savunduğu görünmektedir. Ebu'l-'Atâhiye'nin diniyle çileciliğini birbirinden ayıran İbnu'l-Mu'tezz'in görüşüne gelince, Ebu'l-'Atâhiye'nin çağdaşlarının görüşlerine uymamaktadır. Kısacası daha sonra ve yapay olarak oluşturulan bu portre pek gerçek görünmemektedir.

Başka rivâyetlerde Ebu'l-'Atâhiye, *zındîq* değil de Müslüman bir ilâhiyatçı olarak sunulmaktadır. Söylenene göre belli bir teolojik görüşe sahip değildi; aslında biri eleştiri sunana dek bir öğretiyi savunurdu ve sonra başkasını kabul ederdi. Yine de ona aşağıdaki tezler atfedilmektedir:[91]

Âlemin ârızîliği konusunda Ebu'l-'Atâhiye, Allah'ın yoktan iki özü yarattığını ve ondan da bizim bildiğimiz âlemi yarattığını savunur. Bütün yaratılmış şeyler, tamamen yok olmadan önce bu iki öze indirgenecektir.

Marifete (*el-ma'ârif*) gelince, doğal düşünme melekesine bağlı olduğunu ve akıl yürütmeyle araştırmanın sonucu olduğunu düşünmektedir.

Diğer yandan şu tezleri de savunmuştur:

- *Va'îd*: Allah kesin olarak günah işleyenleri cezalandıracaktır.
- *Cebr*: İnsanların eylemleri Allah tarafından yaratılmıştır.
- Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu öne süren öğreti.
- *Tahrîm el-mekâsib* öğretisi: Kişinin, bozulmuş bir toplum içinde kazanç getiren bir iş yapması meşrû değildir. Fakat otoriteye karşı isyan etmeyi savunmamaktadır.

---

91 *Ağânî*, IV, 5, 6, 7.

Başka bir alanda, ılımlı bir grup olan Batriyye'nin Zeydî Şî'îliğine mensuptur; bunlar 'Alî'nin diğer Ashâb'dan üstün olduğunu aynı zamanda Ashâb'ın diğer üyelerinin de iyi Müslümanlar olduklarını ve Ebû Bekr'in, Usmân'ın ve 'Umar'in halîfeliklerini meşrû olarak kabul etmekteydiler.

Ebu'l-'Atâhiye, geniş bir kültüre sahip olmasına rağmen ilâhiyatçı olarak bilinmemekteydi. Kur'ân âyetleriyle ve özellikle de hadislerle dolu olan şiiri,[92] dinî bilgisinin genişliğini göstermektedir. Er-Reşîd döneminde hapiste geçirdiği bir yıl boyunca yalnızca Kur'ân'dan sûreler okuduğu söylenir.[93] O dönemde yaygın olan *tevhîd* hakkında söylenen mükâşefe argümanları, *Kelâm* terminolojisi ve eskilere atfedilen özdeyişler, şiirinde bol miktarda bulunmaktaydı.[94] Ebu'l-'Atâhiye, kültürlü bir insandı ve herkesin kendince *mütekellim* olduğu el-Me'mûn döneminde biraz *kelâm*la uğraşmış olması çok muhtemeldir. Sümâme b. Eşras'la, Bişr b. el-Mu'temir'le ve Bişr el-Marîsî'yle tartışmıştır; hatta bunlar el-Me'mûn'un huzurunda onunla alay etmişlerdi; bunun üzerine el-Me'mûn da ona şiirle uğraşmasını öğütlemiştir.[95] Herkes gibi o da var olan teolojik ekoller arasında, o dönemde dendiği gibi, bir "seçim" yapmak durumunda kalmıştı. Marifetle, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen tez ve *Va'îd* tezi o zamanlar erkin olumlu baktığı tezlerdendi. *Fesâd ed-dâr* (toplumun bozulması) ile sıkı ilişki içinde olan *tahrîm el-mekâsib* tezi Bağdâd'ın çileci ekollerinde klasik bir tezdi. Fakat bu tezler şiirlerinde görünmemektedir; oysa *cebr*[96] tezi çok belirgindir; III./IX. asrın sonlarında İmâmî ilahiyatçı Ebû Sehl en-Nevbakhtî'nin bir reddiye yazmasına neden olacaktı.[97] Büyük bir olasılıkla Şî'îliğe mensuptu; hatta İmâmî oldu-

92 *A.g.e.*, IV, 16, 46, 67; *Dîvân*, 83, 303.
93 *Ağânî*, IV, 29.
94 *A.g.e.*, IV, 43.
95 *A.g.e.*, IV, 6, 7, 16, 80.
96 *Dîvân*, 109, 173, 303, 340, 419, 449.
97 Necâşî, *Ricâl*, 25, burada reddiyenin tam başlığı şöyledir: "*er-Redd 'alâ Ebi'l-'Atâhiyê*

ğu bile söylenir;[98] biraz önce onu 'Alî b. Yaqtîn'e bağlayan dostluktan bahsetmiştik. Fakat şiirinde Şî'î tutkusuna ve Ehli Beyt'e herhangi bir gönderme yapmaması onun daha çok ılımlı Zeydî akımına mensup olduğuna işaret etmektedir.

Dünyanın yaratıldığı hakkında hiçbir açıklama yapılmayan ve karanlıkla aydınlığa gönderme yapılmayan iki zıt öz teziyse bizce biraz tuhaf bir tezdir. Belki *Zâtu'l-emsâl* adındaki ve çileci öğretisini ihtivâ eden uzun *urcûze*'sinden elde edilmiştir. Burada ahlâkî bir düalizm bulunmakta: Biri iyilik biri kötülük olan iki kutup. Bunlar bu âlemde saf halde değil de; kötülüğün daha egemen olduğu karma halinde bulunmaktadır; bunlar varlıkta aynı zamanda bir yanı iyiliğe iterken bir yanı buna engel olmaya çalışan iki zıt tabiat oluşturmaktadır.[99] Kötülük ve iyilik çok nadiren aydınlığa ve karanlığa benzetilmiştir; karanlık ve aydınlık terimleri Kur'ân'ın kullandığı anlamda kullanılmış ve insanı şaşırtmayan alışagelmiş bir sıklıkta geçmektedir.[100]

Sonuç olarak Ebu'l-'Atâhiye'nin, muhtemelen el-Me'mûn döneminde "seçtiği" bu teolojik öğreti, genelde doğru olabilir.

Daha önce söylediğimiz gibi Ebu'l-'Atâhiye, ne *mucûn* olduğu için el-Mehdî döneminde ne de teolojik öğretisinden dolayı el-Me'mûn döneminde zındıklıkla suçlanmıştır; fakat er-Reşîd döneminde çileciliğe bir dönüş yapmasından ve vaazlarından dolayı *zındîq* suçlamalarına uğramıştır.

İlk bakışta onun çileciliğe girmesi, zındıkların ve her şeyden önce Manicilerin çileci dinine mensubiyeti akla getir-

fî et-tevhîd fî şi'rih". *Cebr*'in bir reddiyesi olduğunu söyleyen Tahrânî, Ağa Buzurg, idi, *ez-zerî'a ilâ tesânîf eş-şî'a*, c. 10, Tahran, 1965, s. 180; bir de şâirin İmâmî olduğunu söyler. Massignon, (*Passion*, I, 361-362) kaynaklarını vermeden, Ebû Sehl'in reddiyesinin *cebr*in yanı sıra *nûr* ve *zulmet* (ışık ve karanlık) kavramlarını da ihtiva ettiğini yazmıştır; bunu te'yid etmemiz imkansız.

98 Bir önceki dipnota bkz.

99 Bu *urcûze* için bkz. *Dîvân*, 449-459.

100 G. Vajda'nın –*Zindiqs*, 225- görüşünün tersine, Massignon'un çok güvenilir olmayan bilgisini kabul etmiştir, oysa kendi incelemesi, *a.g.e.*, 225-228, bunun tam tersini ortaya koymaktadır.

mektedir. Fakat bu yanlış bir izlenimdir. Bir yandan İslâm, sisteme dahil olmuş çileci ekollere sahipti ve diğer yandan da muhâlifleri için Ebu'l-'Atâhiye daha çok ateist bir öğretinin taraftarı olarak sahte bir çileciydi.

Aslında tamamen yabancı olduğu bir ahlâkı tebliğ eden iki yüzlü birisi olmakla sık sık suçlanmıştır. Tamahkârlığı ve cimriliği özdeyiş haline gelmişti. Dostu Selm el-Khâsir'e şöyle dediğinde:[101]

"Allah'a hamd olsun ey Selm b. 'Amr!
Tamahkârlık insanların boynunu eğdirir!"

Selm şöyle haykırmıştır: "Şuna bakın! Bu zındığın, bu kadın kılığındaki adamın, bu çömlekçinin (...) para biriktirmesi ve iki yüzlüce çileciliği tebliğ etmesi yetmez gibi bir de bizim hayatımızı kazanmamızı başa kakıyor!" Aynı şekilde şâirimiz, çileci bir mütevazilikle fakirleri iyileştirmek için para almadan bardak vurduğunda (*haccâm*) Bişr b. el-Mu'temir ona şöyle demiştir: "Senin yaptığın çilecilik değil, öksüzlerin ve fakirlerin sırtında bu mesleği öğrenmeye çalışıyorsun."[102] Sümâme de ona, *zühd*ü tebliğ etmenin en sağlam yolunun, kendi evi parayla doluyken insanlara vaaz etmek değil de bu hali yaşamak olduğunu, birçok kez söylemiştir.[103] Bütün bu insanlar için Ebu'l-'Atâhiye'nin görünürdeki fakirliği aslında onun pintiliğinden kaynaklanmaktaydı.

Çileci söylemine gelince, âhiret fikrinden ziyâde daha çok ölüm ve yok oluş fikrinin üzerinde durması eleştirilmiştir. Muhâliflerine göre bu söylemi, onun âhirete inanmadığını ve dolayısıyla Allah'ın varlığına inanmayan bir *zındîq* olduğunu göstermekteydi. *Ağânî*'nin yazarı, Ebu'l-'Atâhiye'nin bazı çağdaşları tarafından diriliş inancını kabul etmeyen filozofların öğretilerine mensup olmakla suçlandığını yazmıştır; onlara göre bunun kanıtı Ebu'l-'Atâhiye'nin şiirlerinde diri-

101 *Ağânî*, IV, 75.
102 *A.g.e.*, IV, 7.
103 *A.g.e.*, IV, 16-17.

lişi sükût geçerek sadece ölüm ve yok oluş temasına değinmesiydi.[104] İsfehânî muhtemelen Bağdâd'ın ünlü vâizi Mansûr b. 'Ammâr'a ve İbrâhîm b. el-Mehdî'ye gönderme yapmaktadır. Mansûr b. 'Ammâr şöyle demiştir: "Şahit olun: Ebu'l-'Atâhiye bir *zındîq*dır; şiirinde Cennet ve Cehennem'den hiç bahsetmeyip yalnızca ölüme değindiğini fark etmiyor musunuz?"[105] Başka rivâyetlere göre şâirin kendisine kızmasıyla ona muhâlif olduğu doğrudur;[106] fakat va'z konusunda farklı va'z görüşlerini temel alan Ebu'l-'Atâhiye'nin bu görüşünü kabul eden başka kişilerin de var olduğunu göz ardı etmemek gerekir. İbrâhîm b. el-Mehdî'ye gelince o da Ebu'l-'Atâhiye'ye şu sözlerle seslenmiştir:[107]

"Bu dünyanın arkasından ağlamakla ve yakınmakla meşgulsün,
Oysa âhireti tamamen unutmuşsun.
Senin gibi âhiret inkârcısının tebliğ ettiği
Bu çileciliğin anlamı nedir?
Öğretinin doğru olmadığını görüyorum,
El-Avvâh'ın öğretisinden farklı bir öğretiyi takip ediyorsun.
Yoksa bizim Rabbimize başka bir ilah mı eş koşuyorsun,
Ey zavallı! Yolun geniştir!"

Prensin gönderme yaptığı el-Avvâh'ın öğretisi, Hanifliktir; yani Peygamber'in tekrar oluşturduğu İbrâhîm'in dini (el-Avvâh: Kur'ân, 9/114; 11/75). Bu öğreti hoşgörülüdür (*semha*); buna göre Allah'a eş koşmanın (üçüncü mısra) dışında bütün günahlar bağışlanabilirdir. Ebu'l-'Atâhiye, dar yolu seçmek ve sosyetedeki insanları (*ebnâ' ed-dünyâ*) nasihatlarıyla rahatsız etmek gibi bir gaflete düşmüştü. Yine de âhireti unutmakla ve buna inanmamakla açıktan açığa suçlanmıştır.

Âhirete inanmamak Allah'a inanmamayı da getirmiş olabilir. Sümenîlerin şâire atfettikleri mısraları daha önce zikret-

104 *A.g.e.*, IV, 2.
105 *A.g.e.*, IV, 34; *Târîkh Bağdâd*, VI, 253.
106 *Ağânî*, IV, 34; *Târîkh Bağdâd*, VI, 253, 254.
107 Sûlî, *Evrâq*, II, 47-48.

tik; Ebu'l-'Atâhiye sanki bu suçlamadan kurtulmak için bu şiiri er-Reşîd'in huzurunda okumuştu:[108]

"Bize görünmeyen bir varlığa işaret eden,
Görünen bir varlığın huzurundayız."

Başka bir seferinde ona "*Zındîq* olduğun söyleniyor?" diyen er-Reşîd'e veya dostlarına: "Ben mi? (Şiirlerimden birinde) şunu söylerken nasıl *zındîq* olabilirim?"[109]

"Allah'a karşı çıkılması şaşırtıcıdır,
Veya varlığını inkâr etmek,
Oysa her yerde bir kanıt vardır,
Ki bize onun Tek olduğunu gösteriyor."

Tarihî açıdan muhâliflerinin bulundukları suçlamalar sahih olsa da bu suçlama doğru mudur? Şiirinde gerçekten âhiretten ziyâde ölümün üzerinde mi duruyor? Bu son soruya verilecek cevap tartışılmaz olarak evettir.

Kuşkusuz Din Günü ve diriliş Ebu'l-'Atâhiye'nin çileci şiirinde, diğer temalarla birlikte işlenmiştir: Bazen insanların niteliklerini dikkate almadan hayatlarını kolaylaştıran bazen de zorlaştıran, güzergâhının üzerindeki her şeyi yok eden ve acımadan insanları "biçen" *dehr* (Zaman, Kader);[110] her an yolumuzu kaybetme tehlikesiyle yüz yüze olduğumuz bu fani varoluşta saâdeti bulmayı imkânsız kılan *zemm ed-dünyâ* (bu dünyanın kınanması);[111] sürekli bozulma halinde olmamıza ve her sefer çağların en kötüsünde yaşamamıza neden olan *zemm ez-zamân* (zamanın kınanması).[112] Fakat ölüm temasına özel bir vurgu yapmıştır ve alışıldık olmayan bir tonda ifade etmiştir. Mansûr b. 'Ammâr'ın da içlerinde bulunduğu o dönemin çilecilerinde ve vâizlerinde, aslında problem oluştur-

108 *Dîvân*, 7.
109 *A.g.e.*, 687; Ağânî, IV, 35.
110 *Dîvân*, 3, 47, 63, 109, 336, 340, 419 ve bkz. özellikle Bermekîlerin düşüşünden sonra kaleme alınan şiire, Taberî, *Târîkh*, III², 186-187.
111 *Dîvân*, 221, 373; Rifâ'î, *'Asr*, II, 372.
112 *Dîvân*, 20, 350, 369, 370, 373, vs.

mayan ölüm teması, insana hayatının fânîliğini ve mânevî sorumluluğunu hatırlatmaya yaramaktadır. Bu tema yargı fikriyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Dinleyicilerin hayal gücüne ulaşmak için vâizler, kabir azabı ve Cehennem'de günahkârlara yapılan işkenceler üzerinde uzun uzun durmaktaydılar; fakat bunlar, Cennet'in nimetleri, geniş ve muntazam sarayları, oradaki leziz yiyecekler ve cömert vücutlu hûrîler üzerinde daha çok durmaktaydılar. Bu vâizlerin nutukları duygulandırıcı ve iyimserdi. Oysa ölüme hatta hayata gelince Ebu'l-'Atâhiye'nin şiiri bu söylem tarzıyla birden farklılaşmaktadır ve sıkıntı verici hiçlik havasına bürünmektedir. Şiirindeki ölüm fikri âhiret hayatını çağrıştırmamaktadır; daha çok doğumdan itibaren hayatı zehir eden ve kemiren fizikî bir kötülük olarak sunulan bir ölüm fikri üzerinde durmaktadır. "Bizzat hayatının içinde bu felâketi taşıyan kişi için hayatın değeri nedir? Fani olduğu için bu hayat acıdır." der şâir.[113] "Ölümün ateşi gün ve gün insanları yakıp küle çeviriyor."[114] İlâhiyatçılardan "hareket" ve "hareketsizlik" kavramlarını alarak yok oluşun, beşerleri hareketsizliğe benzeyen hareketlerle yok ettiğini fark etmektedir.[115] Başka bir yerde birine seslenir: "Görmüyor musun, ölümün değirmenleri her şeyi öğütüyor?"[116] Her şeyin yok olmaya mahkum olması hayatı gereksiz kılmaktadır: "Çocuk doğurun! Çocuk doğurun! Ama ölüm için! İnşâ edin, inşâ edin, ama yok oluş için!"[117] Bu aynı zamanda sürekli sızlanmalara neden olmaktadır: "Ey beşer! Kendin için sızlan... Nûh'un yaşına ulaşsan bile bir gün öleceksin!"[118]

Kuşkusuz ölümün bu korkutucu ve yok edici yönüne yaptığı vurgu, zenginliğin doruğunda bulunan kentte tebliğ

---

113 *A.g.e.*, 449: ما عَيْشُ مَنْ أفتـه بَقـاؤه نقُصَ عَيشاً كُلُّه فنـاؤه
114 *A.g.e.*, 40.
115 *A.g.e.*, 374, 394.
116 *A.g.e.*, 157.
117 *A.g.e.*, 45.
118 Şiir için bkz. Rifâ'î, *'Asr*, II, 371-372.

edilen ve şatafata ve israfa karşı yönetilmiş söylemin toplumsal işlevi açısından anlaşılırdır. Diriliş ve yargı teması, *tayyibe*leri mahkûm etmeyen bir sistem içinde pek etkili değildir. Her şeyin fânî olduğunu temel alan bu sızlanma tarzı Ebu'l-'Atâhiye'nin bazı çağdaşlarını, içinde aslında ibâhîlerle aynı inançlara sahip hüzünlü bir Qohélet olduğunu düşünmeye itmekteydi: Ölüm son noktadır. İbâhîler yokluğa düşmeden önce hayatın tadını çıkartmak gerektiğine inanırken, Ebu'l-'Atâhiye, insanları her saniye ölümün tükettiği bu hayat için ağlamaya davet etmekteydi.

Kısacası Arap literatürü –dinî olmaktan ziyâde felsefî- tarihinde belki Budizm'den etkilenmiş olan Ebu'l-'Atâhiye'nin çileci vaazında ölüm temasını işlediği, kendi tarzında tek olan bu özel anlatım biçimi, bazı çağdaşları tarafından –muhtemelen de haksız yere- zındıklıkla suçlanmasına neden olmuştur.

EK

DAHA ÖNCEKİ BİR TARİHTE, HİCRET'İN AREFESİNDE ARABİSTAN'DA ZINDIKLARIN VARLIĞINA İLİŞKİN KAYNAKLARIN ELEŞTİREL İNCELEMESİ

Hâlâ yayınlanmamış[1] İbnu'l-Kelbî'nin[2] *Kitâbu'l-mesâlib*'inde, "(Araplar arasında) *el-Mecûsiyye*'nin (Mazdeizm), Yahûdîliğin, Hristiyanlığın ve zındıklığın bulunması" başlığına sahip bir bölüm bulunmaktadır. Yemenli yazar, İbn 'Abbâs'a gönderme yapan çağdaşı ve meslektaşı el-Heysem b. 'Adî'yi[3] referans göstererek, *mecûsiyye*nin Temîmîlerde (beş kişinin adı verilmiştir) yaygın olduğunu ve zındıklığın Mekke'de Qureyş'liler arasında bulunduğunu (yedi kişinin adı verilmiştir) aktarır. –Zındıklık onlara nereden geldi? diye sorar İbn 'Abbâs. –Hîra'dan; tüccar oldukları için oraya gidiyorlardı ve orada onları eğiten Hristiyanlarla karşılaşıyorlardı.[4]

---

1 Monnot'ya göre, bu kitabın bir elyazması, Kahire'de Dâr el-Kütüb'de, *Edeb* 9602 koduyla bulunmaktadır. Monnot, bu eserin bazı bölümlerinin tercümelerini sunmuştur: "Un inédit de Dâr al-Kotob: Le Kitâb al-Matâlib d'Ibn al-Kalbî" *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*'de, c. 13, Kahire, 1977, s. 315-321.

2 Onun hakkında bkz. yukarı, s. 245.

3 Onun hakkında bkz. yukarı, s. 245.

4 Bu bölüm Monnot tarafından tercüme edilip yorumlanmıştır, "L'histoire des religions en Islam, Ibn al-Kalbî et Râzî" *Revue de l'histoire des religions*'da, c. 188, Paris, 1975, s. 28-29.

Eski Yemenli krallar hakkında başka bir eserde aynı İbnu'l-Kelbî, Kindî kral el-Hâris b. 'Amr b. Hucr b. Âkil el-Murâr zındıklığa yani Mazdek'in dinine girmişti, diye aktarır.[5]

İbn Habîb, İbn Quteybe, İbn Rusta, Taberî, İsfehânî, İbn Hazm, Neşvân ve daha başkalarının da aralarında bulundukları daha sonraki yazarlar, farklı nedenlerden dolayı, genel tarihî bilgiler ışığında İbnu'l-Kelbî'nin naklettiği rivâyetler arasında ayıklamalar yapmışlardır; bazıları Qureyş zındıklarıyla ilgili olanları aktarmışlar, bazıları da Temîmîlerde *mecûsiyye*nin varlığı üzerinde, daha başkaları da Kindî kralın üzerinde durmuşlar ve nasıl Mazdekizme girdiğini irdelemişler. Ama her seferinde hepsi de İbnu'l-Kelbî'ye başvurmuştur.

Eski Arapların dinî durumları bizi burada ilgilendirmemektedir. Zaten Hicret'in arefesinde Mekke'nin dini, başka eserlerde enine boyuna incelenmiştir. Biz burada sadece bu rivâyetlerin tarihî değerini ölçebilmek için İbnu'l-Kelbî'nin aktardığı rivâyetlerin eleştirel bir analizini sunacağız.

I. Mekke'de zındıklık

İbnu'l-Kelbî'yi özetleyen İbn Rusta,[6] İbn Quteybe[7] gibi şunu yazmakla yetinmiştir: "Zındıklık Qureyş'lilerde mevcuttu; bunu Hîra'da öğrenmişlerdi." Tor Andrae ise bunu şöyle anlamıştır: "Zındıklar, yani Maniciler, Hîra'dan Mekke'ye gelmişlerdi."[8] Başka araştırmacılardan sonra G. Monnot, İbnu'l-Kelbî'nin rivâyetlerini ve uzantılarını ele alıp yorumlamıştır;[9] bu haberin Peygamber döneminde Mekke'de zındıkların –muhtemelen Manicilerdi- bulunduğunu ispatladığını düşünmekteydi.[10] Yazarın kendi kendine sorduğu tek soru,

5 Bkz. yukarı, s. 444.
6 İbn Rusta, *A'lâq*, 217.
7 İbn Quteybe, *Ma'ârif*, 621.
8 Tor Andrae, *Mohamet, sa vie et sa doctrine*, çev. J. Gaudefroy-Demombynes, 2. Baskı, Paris, 1979, s. 105.
9 *Penseurs*, 91-96, daha önce zikrettiğimiz iki makalesinde de.
10 *A.g.e.*, 91-96.

bu bağlamda "zındıklık"ın anlamıdır. Görünen o ki, burada bu kelime, sanki söz konusu olan bir eğitimmiş gibi "Qureyşliler bunu Hîra'da öğrendiler" ifadesi bulunduğu için ve Mannot'un söylediği gibi belli bir dinî sistem listesini tamamladığı için "yabancı" bir dini başka bir deyişle Maniciliği göstermektedir.

Fakat terimin anlamı meselesinin yanı sıra daha önemli olan başka bir soru da sorulmalıydı: Bu rivâyetin değeri nedir?

'Abbâsî yazarın rivâyetinin kaynağını, tarihini ve ortaya çıkmasının nedenlerini ve söz konusu olan *"zendeqa"* kelimesinin anlamını belirlemek aslında çok kolaydır. İbnu'l-Kelbî'nin bu rivâyetinden önce, aynı dönemde ve daha sonra çıkmış ve anlam bakımından ona paralel olan bir çok rivâyet bulunmaktadır. Bu sözüm ona zındıkların bilindikleri Arap soyağacı ve Peygamber'in hayatı hakkında bir sürü kitap mevcuttur. Bu eserlerde bu zındıkların adlarını okur okumaz, İbnu'l-Kelbî'nin rivâyetlerinin, *Sîra*'dan veya *Sîra*'yı kullanan kaynaklardan alındığını ve bu zındıkların ne atalarının dinlerinden yüz çevirmiş *hanîfler* ne yabancı köleler olduklarını, bunun tersine bunların Mekke'nin zenginleri (*'uzama', eşrâf, sâdât*); Kur'ân'ın *el-mele'* olarak adlandırdığı, Hubel'in koruyucuları, senatonun üyeleri olduklarını fark etmekteyiz. Peygamber'e karşı koymaktaki kinleri, yeni doğan İslâm'ın tarihinde sık sık onlardan bahsedilmesine neden olmuştur; bunları aynı zamanda, yorumcuların bayram etmesini sağlayan "Vahyin nüzul sebebleri" (*esbâbu'n-nuzûl*) arasında bulmaktayız; daha sonra zındıklığa atfedilecek bütün çirkinliklerin ve eksikliklerin sorumluluğunun yükleneceği "iğrençlik" literatürünün günah keçisiydiler.

Bunlar şu kişilerdi:[11]

Emevî 'Uqbe b. Ebî Mu'ayt, Cumahî Übeyy b. Khalef; 'Abdarî en-Nadr b. el-Hâris; Sehmî Munebbih ve Nubeyh,

11 A.y., *L'histoire des religions*, 29.

el-Haccâc'ın oğulları ve el-'Asî b. Vâ'il; Makhzûmî el-Velîd b. el-Muğîra.

İşgüzar 'Abbâsî *mevlâsı* İbn Habîb, bu listeye Emevî Ebû Süfyân'ı[12] ve Cumahî 'Amr b. 'Abdullâh'ı[13] eklemiştir.

Birincisi, asil Emevî 'Uqbe b. Ebî Mu'ayt, İslâm'ın azılı düşmanlarındandı; dostu en-Nadr b. el-Hâris ile birlikte Medîne'ye gidip Peygamber'i zora düşürecek sorular bulmak için Yahudilere başvuruyordu. Bedir seferinde çok aktif olan 'Uqbe, bu savaşta tutsak düşmüştür. Peygamber onun saldırganlığından bıktığı için genel tutumunun tersine, Medîne'ye dönerken onu ölüm cezasına çarptırmıştır.[14] Yaptığı "iğrençlikler" çok sayıdaydı; söylenene göre gerçek bir Arap değil de bir kölenin oğluydu,[15] bir şarap tüccarı[16] ve *übna*'ydı.[17] Üçüncü halîfenin yardımcısı ve aynı zamanda halîfenin ayrı anneden kardeşi olan oğlu Velîd -ki daha sonra Mu'âviye'nin sağ kollarından biri olacaktı-, Şî'îlerin en nefret ettikleri kişiydi. İslâm'a ters düşen davranışlarının ve sefâhatinin, 'Usmân'a karşı yapılan isyanın nedenlerinden biri olduğu kabul edilmektedir.[18] 'Uqbe, oğlu Velîd[19] ve Velîd'in oğlu Muhammed[20] kâfir *zındîq* olarak adlandırılmaktadırlar.

Cumahîlerin reisi Übeyy b. Khalef ve 'Amr b. 'Abdullâh, Uhud'a katılanlar arasındaydılar; bu savaşta ölmüşlerdir. Birincisi, tutsak düştüğü Bedir savaşına da katılmıştı;[21] "iğrençlikler" literatüründe oğlancılar arasında yer almaktadır.[22]

---

12 İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed (öl. 245/860), *Kitâbu'l-muhabbar*, Haydarabad-Deccan, 1361/1942, s. 161.

13 A.y., *Kitâbu'l-munammaq*, Haydarabad-Deccan, 1964, s. 487.

14 *Sîra* I, 265-266; II, 9, 40-41, 45, 208.

15 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 154; her zaman olduğu gibi 'Uqbe'nin "utanç verici" aslı hakkındaki bilgi bir hiciv şiirden alınmıştır.

16 İbn Rusta, *A'lâq*, 215; kaynağı İbnu'l-Kelbî'nin *Kitâbu'l-Mesâlib* adlı eseridir..

17 Se'âlibî, *Letâ'if el-ma'ârif*, H.K. el-Sayrafî yay., Kahire, 1960, 98.

18 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, IV, 192-198.

19 *A.g.e.*, I, 118.

20 Marzubânî, *Mu'cem*, 435.

21 *Sîra* I, 9, 10, 31, 90; II, 258; III, 32, 63.

22 Se'âlibî, *Letâ'if el-ma'ârif*, 98; kaynağı Ebû 'Ubeyde'nin *Kitâbu'l-Mesâlib*'idir.

Haccâc'ın oğulları Munebbih ve kardeşi Nubeyh, (ünlü 'Amr'ın babası) el-'Âsî b. Vâ'il, Sehm'in reisleriydi. 'Âsî b. Vâ'il, çok yaşlı olduğu için Bedir'e katılamamıştır;[23] Haccâc'ın iki oğlu bu savaşta ölmüşlerdir.[24] *Mesâlib* literatüründe Munebbih'in oğlancı olduğu söylenmektedir.[25] 'Alî'nin muhâlifi ve Mu'âviye'nin kıymetli müttefiki 'Amr b. el-'Âsî, İbnu'l-Kelbî tarafından fâhişe kadınların çocukları arasında zikredilmektedir.[26] Babası gibi 'Amr da kâfir *zındîq* olarak gösterilmektedir.[27]

Qureyş'in en soylu kabilesi olan Makhzûm'un reisi el-Velîd b. el-Muğîra (büyük Khâlid'in babası), Peygamber'in en büyük düşmanıydı.[28] "İğrençlikler" literatüründe, demirciler arasında zikredilmektedir.[29] Ona başka yerlerde sık sık *el-Vahîd* de denilmektedir; çünkü "Beni *vahîden* (tek olarak) yarattığımla bırak" (74/11) şeklindeki âyet ayan beyan onu hedef almaktadır;[30] Nadr b. el-Hâris gibi o da "Bunlar yalnızca insan sözüdür" (74/25) demekteydi; bu yüzden gelenekçiler, bu *vahîd*de erken bir Cehmîlik "bulmuşlardı"; çünkü, Kur'ân yaratılmıştır demek, Kur'ân'ın insan sözü olduğunu söylemektir.[31]

Fakat bu listede en iğrenç olarak kabul edilen kişi, 'Abdu'd-Dâr'ların reisi ve Bedir'de müşriklerin sancaktarı Nadr b. el-Hâris'ti. "Qureyş'in şeytanlarından biriydi" diye yazmıştır İbn İshâq; bu kişi Peygamber'e aktif bir şekilde düşmanlık beslemiştir. Daha önce de gördüğümüz gibi Kur'ân'a

---

23 *Sîra* I, 259, 262; II, 7, 10, 30-31, 40-41, 45.
24 *A.g.e.*, I, 239, 262, II, 90, 224, 256.
25 Marzubânî, *Muqtebes*, 182; kaynağı Medâ'inî'nin (öl. 215/830) bir eseridir.
26 Pseudo-Câhız, *Mahâsin*, 90.
27 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 137; yazar, Mu'tezile üstadı Ebu'l-Qâsım el-Belkhî'nin bir *fetvâ*sını zikretmiştir.
28 *Sîra*, I, 239, 243, 262; II, 8, 10, 31, 40-41.
29 Pseudo-Câhız, *Mahâsin*, 93.
30 *Sîra*, I, 244; "*Zernî ve men khalaqtu vâhiden*" genel olarak şu şekilde tercüme edilmektedir: "Yarattığımla beni baş başa bırak"; fakat müfessirler ve burada İbn İshâq şu şekilde anlamaktadırlar: "Tek olarak yarattığımla beni baş başa bırak".
31 Dârimî, *Cehm.*, 346, 465.

karşı kullanmak için Hîra'ya gidip Fars efsaneleri öğrenmekteydi.[32] "İğrençlikleri" çok sayıdadır: Oğlancı,[33] şarkıcı ve çalgıcıydı;[34] Hîra'da şarkı söylemeyi ve âlet çalmayı öğrenmişti; *lehvi* kutsal kentte yaymak ve insanları Müslümanların tebliğinden geri çevirmek için iki şarkıcı kadın satın almıştı. İşte "İnsanlardan kimi var ki, bilgisizce (insanları) Allah'ın yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için eğlence (türünden, boş) sözleri satın alır." (Kur'ân: 31/6) âyeti bu ahlâkî bozulmaya[35] veya Fars efsanelerinin yayılmasına[36] atıfta bulunmaktadır. Onunla ilgili birçok âyet vahyedilmiştir: Bu âyetler, müşriklerin vahyi *esâtîr* (eskilerin masalı) olarak adlandırdığı âyetlerdir.[37] Yine "Ben de Allah'ın indirdiği gibi indireceğim" (6/93) diyen odur.[38] Genel tutumunun tersine Peygamber, müşriklerin esir düştüğü Bedir'den sonra onu ölüm cezasına çarptırmıştır.[39] Daha sonra bu en-Nadr, Saqîf'in hekimi en-Nadr b. el-Hâris ile karıştırılacaktı; daha sonra vahyin karşısına *felsefe*yi koyacak âlim bir filozofa dönüşecektir.[40] İbnu'l-Kelbî onu *zındîq* olarak belirtirken, İbnu'l-Kelbî'yle aynı zihniyete sahip olan Cizvit L. Cheikho, bu en-Nadr'ı ve babasını Hristiyan olarak göstermiştir.[41]

Ebû Süfyân'ın adı, yorumlara ve göndermelere bile ihtiyaç duymamaktadır. Mu'âviye'nin babasının zaten samimi olarak İslâm'a hiç inanmadığı söylenir. Müslümanların az kalsın savaşı kaybedecekleri Huneyn'de şöyle demiştir: "Bugün (Muhammed'in) büyüsü etkili olmayacaktır." Emevî 'Usmân, halîfe olduğunda İslâm'ın eski düşmanı Emevîlere

---

32 *Sîra*, I, 262, 265, 266; II, 7, 8, 31, 43, 90, 208, 224.
33 Marzubânî, *Muqtebes*, 182; Medâ'inî zikretmiştir.
34 İbn Rusta, *A'lâq*, 215; İbnu'l-Kelbî'ye gönderme yapmaktadır.
35 Belâzurî, *Ensâb el-eşrâf*, I, Hamidullah yay., Kahire, 1959, s. 139.
36 'Abdu'l-Cabbâr, *Tesbît*, 53.
37 *Sîra*, I, 265.
38 *A.g.e.*, I, 265.
39 *A.g.e.*, II, 208.
40 İbn Ebî 'Usaybi'a (öl. 668/1270), *'Uyûn el-enbâ' fî Tabaqât el-etıbbâ'*, N. Ridâ yay., Beyrut, 1965, s. 167, 169.
41 L. Cheikho, *Şu'arâ' en-nasrâniyye eş-şu'arâ' el-mukhadramûn*, Beyrut, 1924, s. 6.

halîfeliğin tadını çıkarmalarını öğütlemiştir; çünkü "ne Cennet ne de Cehennem vardır!"[42] Söylenenlere göre Mu'âviye'nin kendisi de Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğuna inanmayan *mülhid zındîq*dı. Ezanda adını duyduğunda onunla alay ediyordu.[43] Aynı şekilde Mu'âviye'nin oğlu Yezîd büyük bir kâfir *zındîq*dı. 631/680'de vuku bulan Kerbelâ veya 63/682'de vuku bulan Medîne kıyımından sonra, bir müşriğin Müslümanların Uhud'daki yenilgilerinden sonra kaleme aldığı bir şiiri okumuştu; bu da Hind'in (ki bu kadın Uhud'da öldürülen Hamza'nın ciğerini yemek istemişti) oğlunun, Fâtıma'nın oğullarını veya yardımcılarının oğullarını öldürerek Bedir'deki atalarının öcünü aldığı anlamına gelmekteydi. Hatta eski şiire Peygamber'i aşağılayan bir mısra bile ilave etmişti.[44] Süfyânîlere Mervânîler eklenmektedir: I. Mervân, onun babası el-Hakem,[45] II. Velîd, II. Mervân, daha önce de gördüğümüz gibi zındıklardı. Bu listeye Emevîlerin sâdık yardımcısı Haccâc'ı da eklemek gerekiyor.[46]

İşte zındıklarımız bunlar. Bunların Manici olup olmadıkları meselesi sorulmaz bile. Fakat başka sorular akla gelmektedir. Genel olarak Qureyş'in asilleri, gelenekte, Kur'ân'dan ve *Sîra*'dan elde edilen künyeler taşımaktadırlar: Ortak koşanlar (*el-müşrik*), ortak koşanların reisi (*ru'ûs eş-şirk*), kâfirler (*el-kuffâr*). Bunlardan birçoğu *Sîra*'da yer almaktadır ve onun devamında İbn Habîb tarafından Kur'ân terimleriyle gösterilmişlerdir: Hakaretçiler (*El-mu'zûn*) ve alaycılar (*el-mustehzi'ûn*).[47] Aynı zamanda İbnu'l-Kelbî'nin, Ebû 'Ubeyde'nin ve

---

42 Ya'qûbî, *Târîkh*, II, 62; Taberî, *Târîkh*, I[3], 1600; III[4], 2170; *Ağânî*, IV, 356; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 130; III, 540.

43 Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 338; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 113, 137, 403; II, 517.

44 Taberî, *Târîkh*, III[4], 2170, 2174, 2175. İbnu'z-Ziba'ra' *Sîra*'da bulunmaktadır, III, 68-69.

45 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, I, 361.

46 *A.g.e.*, II, 237; Mubarrad, *Kâmil*, I, 190; *'Iqd*, V, 50, 51, 52, 53; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 351, 355.

47 *Sîra*, II, 7, 40, 450; İbn Habîb, *Muhabbar*, 157, 158, 160; a.y., *Munammaq*, 457, 484-485.

Medâ'inî'nin bunların iğrençliklerini derlediklerini anlamaktayız. İbnu'l-Kelbî *zendeqa* ile ne demek istiyordu? Ve *zındîq* olarak göstermek için neden özellikle bu insanları seçti?

Aslında II./VIII. asrın ikinci yarısına ait bir yazarın kâfir Mekkeli asiller üzerine kendi döneminde algılandığı şekliyle zındıklık kavramını -sefâhati (oğlancılık, şarkı, müzik, şarap...) içeren etik-dinî bir kavramı, inançsızlık ve yabancı olan dinî bir unsuru (Hîra'da öğrenilmiş Fars efsaneleri)- yansıtması çok normaldir. Daha ileri tarihlerde çok ünlü sapkın mezhep tarihçileri, kötü niyet gütmeden, bu olaya aynı tarzda bir yaklaşım sergileyeceklerdi. Kur'ân'ın aktardığı Mekkeli kâfirlerin İslâm'a karşı çıkışları ve cevapları ve şiirde teyid edilen eski putperest Arapların inançları, II./VIII. asırda ve daha sonra da aşılmış görünmemektedir. Vahyin reddi, âhiretin inkârı, Peygamber'i bir sahtekâr ve Kur'ân'ı da bir uydurma olarak kabul etmek, her zaman güncel kalmıştır. Bu yüzden de Mekke'deki müşriklere ve putperest Araplara *zındîq* demek, dehrî demek ve *mu'attil*ler demek çok anormal değildi; çünkü dehrî ve *mu'attil* terimleri onlara en iyi uyan terimlerdir. *Dehrî* kelimesi Mekkelilerin inançsız oldukları ihbar edilen âyetten gelmektedir: "(Kâfirler) dediler ki: 'Ne varsa dünya hayatımızdır, başka hiçbir şey yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi *ed-dehr*den (zamandan) başkası helâk etmiyor." (45/24).[48] *Ta'tîl*den gelen *mu'attil*, vahyi temel alan bir dinî yasayı reddetmek anlamına gelmektedir. Çok ünlü ilâhiyatçı Ebû 'Îsâ el-Varrâq, *Kitâbu'l-maqâlât* adlı eserinde âyetin gönderme yaptığı Mekke inançlarını *dehriyye* ve *ta'tîl* olarak adlandırmaktadır.[49] Maqdisî bu aynı inançlar için eşanlamlı olarak *zendeqa* ve *ta'tîl* terimlerini kullanmıştır.[50] Bu konu için aynı kelime dağarcığını[51] kullanan çok sayıdaki ya-

48 Blachère *ed-dehr*'i "Kader" (Fatalité) olarak tercüme etmektedir; ancak burada "Zaman"ı (Le Temps), "Süre" (la Durée) şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.

49 'Abdu'l-Cabbâr, *Muğnî*, V, 156; Şehristânî ile karşılaştırın, *Milel*, II, 235-237; Mes'ûdî, *Murûc*, II, 253; İbnu'l-Hadîd, *Şerh*, I, 39.

50 Maqdisî, *Bad'*, IV, 31.

zarlar arasında Ma'arrî'yi zikretmek yerinde olacaktır. "Mekke'nin efendileri (*sâdât*), âlimlere göre zındıktı." diye yazmıştır.[52] Ve bunu şöyle açıklamıştır: Zındıklar, ne nübüvvete ne de vahyolan Kitâb'a inanan kimselerdir.[53] Sinsice şuna dikkat çekmektedir: Eski Araplar, sahte peygamberlere intisap etmiş insanlarla karşılaştırılırsa, nübüvvete inanmayan ve buna inananları küçümseyen bilgelere ve filozoflara daha yakın aklı başında kişilerdi.[54] Fakat bütün bu literatürde *zendeqa*, *dehriyye* ve *ta'tîl*, eski Arapların ortak inançları için kullanılan teknik terimlerdir. İbnu'l-Kelbî'de zındıklık kavramı, ne kadar ilâhiyatçılarda olduğu gibi kavramsal bir tercüme olsa da sadece bazı Mekkeliler için kullanılmıştır. Ama neden?

İncelediğimizde bu zındıkların ortak bir özelliğe sahip olduklarını fark etmekteyiz. Bunlar, 'Abdu'd-Dâr'ın, Cumah'ın, Sehm'in ve Makhzûm'un kabilelerinin reisleri veya reislerinden biriydiler. Bununla beraber bu kabileler, Mekke'de, İslâm'dan çok önceleri, 'Abd Menâf'tan (buna Hâşim de dahildir) ve onun müttefiklerinden oluşan *el-mutayyabûn*a (İyiler/Güzel Kokulular) karşı olan *el-ahlâf* (Müttefikler) anlaşmalı gruplarını oluşturmaktaydılar.[55] İslâm'ın ortaya çıkmasıyla karşıtlık düşmanlığa dönüşmüştür (Peygamber, 'Abd Menâf'tandı). 'Abd Şems'in de ('Abd Menâf'tan olan Emevîler) ittifak ettiği *el-ahlâf*, Bedir savaşını finanse etmiş ve yönetmişlerdi (bu yüzden zındıklarımızın birçoğu Bedir'de öldürülmüşlerdi). Son olarak İslâm'ın zaferinden sonra *el-ahlâf*'ın torunları Mu'âviye'yi tutmuşlar ve Hâşimîlerin aleyhine işlerin başına dönmüşlerdir. Erke geçmelerini İslâm'ın özüne dönüş olarak algılayan 'Abbâsîler ve onlardan çok daha radikal olan Şî'îler için Emevî dönemi *câhiliyye*nin deva-

52 Ma'arrî, *Ğufrân*, 421-422.
53 *A.g.e.*, 429.
54 *A.g.e.*, 440.
55 *Sîra*, I, 120-122.

mıydı. Doğal olarak Emevîler ve müttefikleri, kâfir ilan edilmiş ve o dönemin dinî diline uygun olarak *ilhad* ve *zendeqa* olarak adlandırılmışlardı. "İğrençlik" ilmi uzmanı olarak el-Mehdî'ye hizmetlerini sunan İbnu'l-Kelbî, var olan hanedânın görüşünü aktarmaktan başka bir şey yapmamaktaydı. Kendisinin gönderme yaptığı İbn 'Abbâs, tarihî bir otoriteden ziyâde siyâsî bir otorite teşkil etmekteydi. En az iki kez 'Abbâsîler, biraz önce zikrettiğimiz rivâyetleri temel alarak Emevîlerin sadakatsizliği öğretisini resmî olarak empoze etmeye çalışmışlardır.[56]

İbnu'l-Kelbî'nin bu keyfi haberi post-Emevî idi. Peygamber'in biyograflarının ve yorumcuların tümü tarafından reddedilmiştir.

II. Temîmîlerde mecûsiyye

Meslektaşı el-Heysem b. 'Adî'ye gönderme yaparak İbnu'l-Kelbî şöyle yazmıştır: "*Mecûsiyye* (Mazdeizm) Temîmîlerde mevcuttu; Bahreyn'den Hilâl et-Temîmî, el-Aqra' b. Hâbis el-Mucâşi'î, Sîbukht b. 'Abdullâh et-Temîmî, Vakî' b. Ebî Sûd'un atası Ebû Sûd ve Hâcib'in babası Zürâra b. 'Udus *mecûs*tu."[57]

Temîmîler konusunda sunduğu bilgileri üstadı Ebû 'Ubeyde'den alan İbn Habîb, bu "iğrençlikleri" göz ardı etmiştir. Bunun tersine çok karanlık olan Hilâl et-Temîmî'nin ve Sîbukht'un adlarını sükutla geçen İbn Quteybe ve İbn Rusta, bu listeye Zürâra'nın oğlu Hâcib'in adını da ilave etmişlerdir; bu kişi, kızı Dukhtanûs ile evlenmişti ve sonra töv-

---

56 211/826'da ve 284/897'de, Taberî, *Târîkh*, III[c], 2170.

57 G. Monnot, *L'histoire des religions*, s. 29. Sîbukht'un adı hakkında, Monnot, SBNJNT yazmıştır ve "harekeleri açık olmadığı için SBNHBT veya SNBHBT şeklinde de" okuyabileceğimizi yazmıştır. Başka bir yerde, *MIDEO*, 318, el yazmanın Irak'taki bir nüshasında isimin "SNJBT veya SBKHBT" okunabileceğini not düşmüştür. Demek ki harekesiz isim şöyle yazılmaktadır: سنجب Bu da adın aslında سيبُخت Sîbukht okunulduğunu göstermektedir; bu isim İran dışında çok yaygın bir isimdi, bkz. dipnot 76 ve Ferazdaq'ın verdiği bir derse göre bu şekilde okunmaktaydı, bkz. dipnot 92.

be etmişti, diye yazmışlardı.[58] İbn Hazm ve Neşvân, Zürâra b. 'Udus'un başka bir oğlu olan Laqît'in adını eklemişlerdi (veya bu ismi ilave eden bir kaynağı derlemişlerdi); Neşvân'a göre kızı Dukhtanûs ile evlenen aslında oydu.[59]

Bu insanlar kimdi? *Mesâlib* bağlamında *mecûsiyye* ne anlama gelmektedir? İbnu'l-Kelbî'nin ve el-Heysem b. 'Adî'nin kaynakları neydi?

Hilâl ve Sîbukht, haklarında pek bir şey bilmediğimiz kişilerdir. Diğerleri VI. asırda Necd'in en güçlü kabilesi olan Temîm'in başındaydılar. Temîm'in önemli bir kolu olan Dârim'den Zürâra b. 'Udus (öl. VI. asrın ortalarına doğru),[60] onun oğulları Laqît (öl. yaklaşık 570)[61] ve Hâcib (öl. 610'dan sonra),[62] Dârim'in kardeş kolu Yarbû'un Ğudâne'den ve muhtemelen Hâcib b. Zürâra'nın çağdaşı olan Ebû Sûd b. Mâlik b. Hanzala,[63] Dârim'in alt kolu Mucâşi'î'den Peygamber döneminde yaşamış ve İslâm'a girmiş el-Aqra' b. Hâbis,[64] her biri kendi döneminde kabilenin reisi (*seyyid*) hatta bazen Mudar'ın en güçlü kabilesinin başındaydılar. 'Amr b. Hind'in ve muhtemelen babasının da müttefiki Zürâra[65] ve el-Aqra' b. Hâbis, 'Ukâz'da Arapların altı hakemi arasındaydılar.[66] El-Aqra' b. Hâbis ve Hâcib'in oğlu 'Utârid 9/630 yılında Medîne'ye gelen Temîm kurulunun reisleri arasında-

---

58 İbn Rusta, *A'lâq*, 217; İbn Quteybe, *Ma'ârif*, 621.

59 İbn Hazm, *Cemhera*, 458; Neşvân, *Hûr*, 136, 257.

60 Zürâra hakkında bkz. *Naqâ'id*, indeks.

61 Laqît hakkında bkz. *a.g.e.*, I, 227; Cebele Günü'nde -ki o gün ölmüştür-, Temîm reisiymiş, 654-657, 661-662, 665; kızı Dukhtanûs için yazdığı şiirler, II, 665; Kisrâ'nın ona gönderdiği hediye, II, 663; bir de bkz. indeks.

62 Hâcib ve Hîra krallarıyla olan ilişkisi için bkz. *a.g.e.*, I, 66-67; Cebele Günü, tutsak düşmüş, en yüksek fidyeyi ödemiştir, binden fazla deve vermiştir; bu bedel bir Arap tarafından ödenen en yüksek bedeldi, 379-380; en-Nisâr Günü Temîm'in reisiydi, 238-245 ve el-Cifâr Günü de reisti, II, 790. Bir de bkz. M.J. Kister, *E.I.*², III, 51.

63 Ebû Sûd hakkında bkz. *Naqâ'id*, I, 183, 434, 463; II, 919, 958.

64 El-Aqra' hakkında ve soy ağacı hakkında bkz.: *a.g.e.*, I, 46; Necrân'a karşı baskınları için, I, 46; II, 600-601; Bekr'e karşı baskınlar, II, 680-681; Kumar oyununu yasaklayan ilk Arap hakimdir, II, 700; bir de bkz. M.J. Kister, *E.I.*², I, 353-354.

65 *Naqâ'id*, I, 266-267; II, 652-653, 1084.

66 *A.g.e.*, I, 139, 264, 265, 700.

dılar.[67] El-Aqra', Mekke'nin fethine ve Huneyn ve Tâ'if savaşlarına katılmıştı.[68] Ebû Sûd'a gelince o çok ünlü değildir; ünü sadece Vakî' b. Hassân b. Qays b. Ebî Sûd'un atası olmasından kaynaklanıyor; Vakî' b. Hassan b. Qays b. Ebî Sûd, Khurâsân ordusunun 10.000 Temîmî'sini yönetmiş ve 96/715 yılında Bâhile'den general Quteybe b. Müslim ve kardeşlerini kılıçtan geçirerek öne çıkmıştı.[69] Kısacası bu ünlü Temîmîler, kabileleri ve soyları için Basra'da çok etkiliydiler;[70] yani Temîmîlerin kahramanlarıydılar. Onların görkemli olayları (*menâqıb*) ve "Günler"ini anlatan hikâyeler, (Yarbû'lu) Cerîr'in, (el-Aqra' b. Hâbis'in yeğeni) Dârimîlerden Ferazdaq'ın ve Miskîn'in (öl. 87/708) övünme şiirinde sürekli işlenilmektedir. Bunlar kabilenin az çok mitsel görkeminin sembolleridirler.

Coğrafî konumlarından dolayı -toprakları Yemâme'den aşağı Bâbil'e kadar uzanan- Temîmîler, bazen pek dostane olmasa da Sasanîlerle ilişki içindeydiler. Kabilenin şâirleri bununla övünürler ve Zürâra ve oğullarının onlara "taç takan" Kisrâ'nın dostları olduklarını[71] ve güçlerini kabul ettiğini gösteren hediyeler sunduğunu söylerler.[72] Hâcib'in Sasanî sarayına yaptığı ziyaret ve yayıyla ilgili görkemli olay şiirde çok ünlüdür.[73] Az veya çok efsanevî olan bu ilişkilerin dışında Temîmîler'in, bir İran kolonisinin bulunduğu Bahreyn'de[74] ve bir *marzubân*ın yönettiği Hecar'da[75] Mazdeenlerle doğrudan temasları olduğu söylenir. Bu koşullar altında özellikle Bahreyn Temîmîlerinin, 'Abdu'l-Qayslar ve Ezdler

67 *Sîra*, IV, 152-153.
68 *A.g.e.*, IV, 99, 100, 101.
69 *Naqâ'id*, I, 343.
70 Temîmîler, "Basra'nın gerçek kurucularıydılar" ve "belli bir ölçüde kentin siyasî çizgisini onlar oluşturmuşlardı", Pellat, *Milieu*, 23-24.
71 Ferazdaq, *Naqâ'id*, I, 462-464.
72 *A.g.e.*, I, 265, 299, 463-464; II, 663.
73 *A.g.e.*, I, 462-464.
74 Belâzurî, *Fütûh*, 78.
75 *A.g.e.*, 78, 79, 80; Bu *marzubân*ın adı Sîbukht idi.

gibi, İran medeniyetinden belli ölçülerde etkilenmiş olabileceğini varsayabiliriz. Yahûdîlerde ve Hristiyanlarda yaygın olan Sîbukht adı,[76] İran kökenlidir.[77] Aynı şekilde Laqît'in kızı ve kuzeni 'Amr b. 'Amr b. 'Udus'un karısı Dukhtanûs adı da,[78] İran kökenli görünmektedir; fakat bu isim Mandeenler tarafından da kullanılmaktadır.[79] Demek ki bu kabilede İran asıllı kadınlar bulunmuştu.[80] Lahmîler'de ve Teclibler'de, hatta Bahreyn'de 'Abdu'l-Qayslar'da, belki de daha az miktarda Doğu Temîmîleri'nde yaygın olan Yahûdîliğin ve Hristiyanlığın etkisiyle karşılaştıracak olursak, Mazdeizmin Temîmîler'de ve genel olarak Araplar'da etkisi hiç denecek kadar azdır. Zaten belli bir toplumsal yapıya sıkı sıkıya bağlı olan Mazdeizm gibi çok özel ve etnik bir dinin, anarşist ve bağımsız bedevîler arasında yayılmış olabileceğini düşünmek zordur.

Her ne olursa olsun İbnu'l-Kelbî ve onun uzantısı olan yazarlarda, bahsi geçen kişilerin eski Arapça'nın hiç tanımadığı Ohrmazd'ın dinine bireysel olarak intisap etmeleri söz konusu değildir. Ne *Naqâ'id*lerde ne *Sîra*'da ne de ciddi herhangi tarihî bir kaynakta böyle bir din değişikliğinden bahsedilmektedir. Aslında bunlar, ilk başta, hiciv şiirlerinde Temîm kahramanlarına yönelik *temeccus* suçlamasıydı; bu suçlama, Temîmîlerin "iğrençliklerinden" beslenen bir alanda yer almaktaydı. Bedevîlerin bireysel dini bilmediklerinden ve bu insanlar kabilenin reisleri (*seyyid*) olduklarından dolayı bü-

---

76 Kuleynî, *Kâfî*, I, 94 ve İbn Bâbaveyh, *Tevhîd*, 309, Sîbukht adında bir Yahûdî olan bu kişi, Peygamber'e sorular sormuş; başka bir Sîbukht adında birisi, 'Alî'ye soru sormuştur, *a.g.e.*, 310; bu ismi taşıyan çok sayıda Hristiyan vardı, Michel le Syrien, *Chronique*, II, 433, 453; Ebû 'Ubeyde'nin kendisi de Sîbukht adındaymış, *Fihrist*, 59; Hacer'in *marzubân*ının, -bir önceki dip.- adı da Sîbukht'muş; biraz ileride başka bir Sîbukht göreceğiz.

77 E. Benveniste, *Titres et nom propres en iranien ancien*, Paris, 1966, s. 115.

78 Dukhtanûs, kadın şâir, bkz. *Naqâ'id*, I, 495; II, 656, 657, 661, 665, 666, 939, 940; şiirleri, Tayfûr tarafından derlenmiştir, *Belâğat en-nisâ'*, Beyrut, 1972, s. 256-259.

79 Mandeenlerde bu ismin kullanımı hakkında bkz.: H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1898, s. 89-100.

80 *Naqâ'id*, I, 123, 219; II, 1086.

tün kabileyi –en azından Dârim ve Yarbû'- kapsamaktadır.

Temîmîlerin ezelî düşmanı Yemenîler özellikle bu alanı, beslemekteydiler; bunların bu düşmanlıkları edebî hatta dinî rivâyetlerde bile görülmektedir. Tarihsel gerçeğin tersine[81] burada, Temîmîler, Kur'ân terimi olan *a'râb* kelimesinin onlar için kullanıldığı câhil ve kaba bedevîler olarak gösterilmektedir; işte Medîne *Sîra*larında Temîmîler böyle görünmektedirler.[82] Hatta Temîmîlerin aleyhine ve Yemenîlerin lehine hadisler bile bulunmaktadır: Temîmler mal mülkle, Yemenîler de imanla meşguller.[83] İlk Hâricî Zü'l-Khuvaysıra et-Temîmî'nin hikâyesi sapkın mezhepler bilimi eserlerinde çok ünlüdür. Câhız'a göre kendisine Tayy (yani Yemenî) diyen el-Heysem b. 'Adî, Ğâlib b. Sa'sa'a gibi, Vakî' b. Ebî Sûd gibi ve asil Temîm *halîmi* ve *seyyidi* el-Ahnef b. Qays gibi Temîmîlerin büyük şahsiyetlerini küçük düşürmek için gülünç anekdotlar uydurmuştu.[84] İşte Temîmîler'de *mecûsiyye*nin bulunduğuna dair İbnu'l-Kelbî'nin rivâyetleri bu *mesâlib* bağlamında yer almaktadır. Çünkü sapkın mezhep ilmi dışında bu bağlamda *mecûsiyye*, küçümseyici bir terimdir ve mânevî unsuru hiçbir önem taşımayan antropolojik bir anlama sahiptir. Çoğu zaman ne Fars ne de Mazdeen olan *mecûsî*,[85] kirli, sünnetsiz, ateşe tapan ve utanılacak anaerkil adetlere sahip bir barbardır. Bir Arabı *mecûsî* olmakla suçlamak, onu *mecûsiyye* uygulamakla yani ensest ilişkiler içinde olmakla suçlamaktır. Daha önce İbnu'l-Kelbî, II. Velîd'i kendi kızıyla

---

81 Basra'da, I./VII. asırda, "entelektüel, dinî ve siyasî elit, çoğunlukla Temîmîlerden oluşmaktaydı", Pellat, *Milieu*, 24.

82 Kur'ân'da bahsi geçen kaba bedevîler onlardı (49/4); Peygamber'in kapısının önünde bağırıyorlarmış, *Sîra*, IV, 153.

83 Dârimî, *Cehm.*, 264, 265.

84 Câhız'ın zikrettiği (*Beyân*, II, 236) El-Heysem'e göre, Vakî' b. Ebî Sûd, Allah'ın dünyayı altı ayda yarattığına inanmaktaydı; hatta ona göre bu zaman dilimi bile kısaydı; Ğâlib b. Sa'sa'a ise Kur'ân âyetleriyle özdeyişleri karıştırmaktaydı, *a.g.e.*, II, 237; 238; Câhız'ın eleştirel gözlemleri, 238; Câhız, el-Heysem'in el-Ahnef'e karşı beslediği kötü niyetiyle ilgili olarak şunları yazmıştır: "el-Heysem, el-Ahnef'in bütün yeteneklerini inkâr edebilseydi ederdi", *a.g.e.*, I, 65.

85 Bkz. A. Malvingen, "Madjus", *E.I.*^{2}, V, 1114-1118.

mecûsiyye yapmakla suçlamıştı.[86] İbn Quteybe için Hâcib b. Zürâra'nın *mecûsiyye*ye girmesi kızıyla ensest ilişki içine girmek anlamındadır: Hâcib, Kisrâ'nın sarayına gitmişti; 'Acemlerin kız kardeşleriyle ve kızlarıyla evlendiklerini görünce o da onlar gibi yapmıştı, sonra tövbe etmiştir, diye yazar İbn Quteybe.[87] Aynı şekilde Neşvân, Dukhtanûs'a gönderme yapılan –aslında zararsız bir şekilde- Zürâra'nın oğluna atfedilen bir şiire başvurarak Laqît'i *mecûs*lar listesine eklemiştir.[88] Bu, örneğin, Cerîr ve Ferazdaq'ın şiirlerinde işlenen bir hiciv konusudur; bu iki şâir, bazı kabilelerin üyelerini anneleri ve kız kardeşleriyle *dîn el-mecûs*u uygulamakla suçlamışlardır.[89]

Başka bir yerde de açıkladığımız gibi, "iğrençlikler" literatürünün konusu, *hicâ'* şiirinden elde edilmiştir. Muhtemelen başkaları gibi Temîmîler de, *mecûs*ların dinini uygulamakla suçlanmışlardı ve başka "iğrençlikler" uzmanlarının başka şiirlerde aynı temayı doğal olarak Yemenîlere karşı kullandıkları gibi, İbnu'l-Kelbî ve el-Heysem b. 'Adî de –biraz kötü niyet güderek- bu şiiri kullanmışlardır. Temîmîler tarafında olan Basralı başka bir *mesâlib* uzmanı Ebû 'Ubeyde de,[90] el-Aqra' b. Hâbis'i, el-Lât ve el-'Uzza üzerine yemin ettirmiştir;[91] *Kitâbu'l-mesâlib*'inde, Yemenî 'Abdu'r-Rahmân b. el-Eş'as'ın atasının ve Muhallebîlerin Ezdî atası Ebû Sufra'nın *mecûsiyye*yi yaşayan Araplar değil de, çok aşağılık kökenli ve düşük seviyede durumda *mecûsî*ler olduklarını –ki bu da daha iğrenç bir durumdur- yazmıştır. Bunların birincisi, bir *'ılc min ehl Fâris* (İranlı melez) bir kunduracıydı ve adı da Sîbukht b. Zekker'di.[92] İkincisi, BSHR b. Bahbûzan adında,

86 Bkz. yukarı, s. 352.
87 İbn Quteybe, *'Arab*, 372.
88 Neşvân, *Hûr*, 257.
89 *Naqâ'id*, I, 342, 536.
90 Onun hakkında bkz. yukarı, 245.
91 *Naqâ'id*, I, 144.
92 İbn Rusta, *A'lâq*, 205.

Khârak'tan bir dokumacı (!), Arap olarak kendini tanıtmasından önce bir Saqafî'nin yanında seyis (*sâ'is*) olarak çalışan Farslı bir *mecûsî*ydi.[93] Birincinin kökeni ve adıyla ilgili olarak Ebû 'Ubeyde'nin kaynağı, şâirin Emevî halîfesi 'Abdu'l-Melik'i göklere çıkarırken Kindî âsîye sövgüler yağdırdığı Ferazdaq'ın bir şiiridir.[94] İkincinin soy ağacı da, muhtemelen, el-Muhalleb'in oğullarına karşı kaleme alınan sayısız hicivlerin birinde bahsedilmektedir. İbnu'l-Kelbî'nin ve el-Heysem b. 'Adî'nin kaynakları büyük bir ihtimal aynıdır.

III. Kindî kralı el-Hâris b. 'Amr'ın Mazdekizme girmesi

İbnu'l-Kelbî'nin, Yemen kralları –Tubba' lar- tarihine ayırdığı eserlerden hangisinde,[95] bazen olduğu gibi bazen de sonraki yazarlar tarafından daha mantığa uyan boyutlara indirgenen bu hikâyeyi anlattığını tam olarak bilmemekteyiz. *Zındîq* olan Mazdek ortaya çıktığında Sasanî kralı Kavâdh (Araplara göre Qubâz) onun dinine yani zındıklığa girer ve kendisine bağlı bir bey olan Hîra'lı Lahmî en-Nu'mân b. İmru'l-Qays'ı da kendisi gibi yapmaya davet eder; Nu'mân bunu reddederken düşmanı Âkil el-Murâr soyundan gelen Kindî el-Hâris b. 'Amr b. Hucr "kabul eder". Düşmanını öldürür, Hîra'yı fetheder ve *zındîq* kralın *zındîq* beyi olur. Hikâyenin devamının gerektirdiği gibi Arab'ın zındıklığa sadakati sadece yüzeysel ve çıkarlarından dolayıdır. Yemenî savaşçı, kralın özellikle dininden dolayı güçsüz olduğunu hemen fark eder; Yemen kralı Tubba'a bir mektup gönderir: "Kral et yemez ve kan dökmeyi sevmez (yani savaşmayı sevmez), çünkü o bir zındıktır" mesajını anlayan Tubba', büyük bir ordu kurar, Irak'a yönelir, İran kralını öldürür ve kendisini

---

93 *A.g.e.*, 205-206. *Ağânî*, XX, 77, el-Heysem b. 'Alî, Ebû Sufra ve karısının hayatlarının sonunda sünnet olduklarını söyler; bu da onların barbar asıllı olduklarını göstermektedir.

94 İbn Rusta, *A'lâq*, 205.

95 Onun *Kitâb mulûk el-Yemen min et-Tabâbi'a*, bkz. *Fihrist*, 109.

Irak'tan Çin'e ve Çin'den de Roma'ya götüren efsânevî bir sefere girişir.[96]

Burada üç farklı unsur birbirine karışmıştır: Birincisi Tubba'ların fetihleriyle ilgili; ikincisi Iraklı Lahmîlerle Necdli Kindîleri karşı karşıya getiren çatışmalarla ilgili; üçüncüsü de Mazdek'in İran'da ortaya çıkmasıyla ilgili.

Birinci unsur, Mu'âviye'nin (efsânevî?) çağdaşı 'Abîd (veya 'Ubeyd) b. Şarya (veya Şurayye)'ya[97] ve Vehb b. Munebbih'e (öl. 114/732) atfedilen rivâyetlerdeki karışıklıklardan kaynaklanmaktadır; bu iki kişi de San'alı Yemenîlerdi. Bu rivâyetlerde Şu'ûbî temâyüllere karşı bu Yemenî yazarlar, ülkelerinin tarihini yeniden icad etmişlerdi. Yetmiş Tubba' (ki bunların arasında Kur'ân'daki Zü'l-Qarneyn de bulunmaktadır) ülkelerin büyük bir bölümünü fethetmişti: Yukarı-Mezopotamya, Azerbaycan, Ermenistan, İran, Türklerin ülkesi, Tibet, Çin, Hindistan, Mısır, Mağrib, hatta Roma. Göründükleri yerlerde kentler kuruyorlardı, ordular yerleştiriyorlardı, fethedilmiş bazı devletleri –Türklerin ülkesi, Tibet ve Berberîlerin ülkesini özellikle- Yemenî kabileleriyle nüfuslandırıyorlardı ve Tek olanın dinine çağırıyorlardı.[98] Bu efsânelerde, 'Acemlerin ülkesinin kralını öldüren Tubba'nın adı konusunda hemfikir olunmasa da Kavâdh b. Şehriyâr biliniyordu.[99] Son Tubba' olan Hassân'ın Ma'add üzerinde (Necd ve aşağı Irak'ın kabileleri) kral olarak yeğeni Kindî el-Hâris b. 'Amr'ı seçtiği bu efsânede anlatılmaktadır; bu kral 78 yıl hükümdarlık yapmış ve Rabî'a (Tağlib ve Bekr kabileleri) ile Yemenîler

---

96 Taberî'nin aktardığı versiyondur, *Târîkh*, I², 888; *Ağânî*'nkiyle tamamlamak gerekir, IX, 79.

97 Onun hakkında bkz. *Fihrist*, 102.

98 Bu rivâyetler şu eserlerde derlenmiştir: 1. Vehb b. Munebbih'in *Kitâbu't-ticân fî mulûk Himyer*, bunlar torunu İbn Hişâm tarafından toplanmıştır, Haydarabad-Deccan, 1347. 2. *Kitâb akhbâr 'Ubeyd b. Şarya el-Curhumî fî akhbâr el-Yemen ve eş'ârihe ve ensâbihe*, bir önceki kitapla birlikte tek bir cilt halinde yayınlanmıştır. 3. Neşvân'ın *Kitâb mulûk Himyer ve aqyâl el-Yemen*, Kahire, 1378/1958-59.

99 Vahb b. Munebbih, *Kitâbu't-ticân*, 225.

arasındaki geleneksel ittifakı yapmıştı.[100] Fakat Mazdek, zındıklık ve Kindî kralın bu dine girmesi bilinmemektedir.

İkinci unsurla ilgili olarak, İbnu'l-Kelbî'nin çağdaşı olan Ebû 'Ubeyde'nin naklettiği rivâyetlere bakacak olursak, aşağıdaki hikâyeyi elde etmekteyiz:

Kavâdh, Fars kralı olduğu için çok zayıf davranmıştır. Rabî'alar, komşu Fars topraklarını yağmalamak için bundan daha iyi bir fırsat kollamıyorlardı. Kindîlerle ittifak kurup kral olarak el-Hâris b. 'Amr'ı seçmişlerdi; ki o da oğullarını –Tağlib üzerinde Seleme'yi, Bekr üzerinde Şarahbîl'i, Qays üzerinde Ma'dî-Kerib'i ve Esed üzerinde Hucr'u- kral olarak seçmiştir. Bu kabilelerin başına geçen, yorulmak bilmez ve dengesiz savaşçı el-Hâris, egemenliğini Necd ve Hîra dahil Irak'ın Arap bölümü üzerinde kurmuştur. Efendisinden yardım alamayan Lahmî el-Munzir b. Mâ' es-Semâ'ın, Hîra'ya inşâ ettiği manastırla ünlü olan Hristiyan bir kadından üç oğlu olmuştur: Bunlardan biri duruma hâkim olup Kindî kuzenlerini uzaklara püskürten ünlü 'Amr b. Hind'di.[101]

Üçüncü unsur, II./VIII. asırda Arapça'ya çevrilen İran tarihi hakkındaki eserlerin belki de lafzî olmasından belki de *Kitâbu Mazdek*'ten kaynaklanmaktadır.

Bu unsurlarla bizim tarihçimiz haberini oluşturmuştur; Hîra'daki değişimi, İran kararının neticesi olarak yorumlamış ve İran'daki Mazdekî olayın el-Hâris'in Hîra'daki hâkimiyetine rastlamasını bir neden sonuç ilişkisine indirgemiş ve el-Hâris'in bir dönem Kavâdh'ın beyi olduğunu çıkarsamıştır.

Şimdi bu hikâyeyle çağdaş bilginlerin bu konuyla ilgili bulgularını karşılaştıralım. G. Olinder'in Kindî kralları hakkındaki incelemesinden,[102] Lahmî hânedanıyla ilgili G. Roth-

---

100 *A.g.e.*, 299. Bu ittifak gerçektir.

101 *Naqâ'id*, II, 1072; epeyce farklı olan başka versiyonlar için bkz. I, 267.

102 G. Olinder, *The Kings of Kinda of the Family of Âkil el-Murâr*, Leipzig-Lund, 1927, s. 34, 37, 46, 51-69.

stein'ınkinden[103] ve son olarak Kavâdh hâkimiyetiyle ilgili Christensen'in incelemesinden[104] aşağıdaki hikâyeyi elde etmekteyiz:

Yaklaşık 450 yıllarında Kindîler, Necd'în güney-batısında Ğamr Zi-Kinde krallığını kurmuşlardı. Çeşitli kabilelerin –Bekr, Tağlib ve çoğunlukta Kinde- ittifakını temel alan bu krallığın, Yemen krallarıyla aralarında, Lahmîlerle Farslılar ve Ğassânîlerle de Bizanslılar arasında var olan ilişkilere benzer ilişkileri de vardı. 490'dan 529'a kadar hükmeden el-Hâris ile bu krallık gücünün doruk noktasına ulaşmıştı.

502 veya 503'de efendisi Kavâdh'ın Bizanslılara karşı yürüttüğü savaşta aktif bir katılımda bulunan Hîra kralı en-Nu'mân b. el-Esved, aldığı yaralar sonucunda ölmüştür. Bu tarihte, oğullarının Bizans topraklarına saldırmasından dolayı 502'de bir barış anlaşması imzaladığı Bizans'ın onu teşvik etmesiyle el-Hâris b. 'Amr, Hîra'ya saldırmış. Mazdekî kargaşadan sonra Sasanî imparatorluğun güçsüz düşmesi neticesinde İbnu'ş-Şakîka adıyla bilinen III. Munzir güçsüz düşmüş ve el-Hâris'e ve onun sancağı altında toplanan kabilelerin, Savad içinde ve Fars topraklarında mümkün olduğu kadar uzaklara uzanıp yağmalar yapmalarını sağlamıştır. Otoritesine tekrar kavuşmak için fırsat kollayan Lahmî, Hîra'da yoğunlaşmış ve el-Hâris'in kızı Hind ile evlenmiştir. 528 veya 529'da, Kavâdh Mazdekîleri katlettiğinde kurtulmuş olan el-Munzir, el-Hâris'i kovmayı ve belki de öldürmeyi başarmıştır.

Bu uzun incelemeden sonra İbnu'l-Kelbî'nin rivâyetlerinin polemiksel veya mitsel, erkin ideolojisinin veya râvînin dinî veya kabilevî hassasiyetinden kaynaklanan özel bir okumanın neticesi olduğu ortaya çıkmaktadır. *Akhbâr*ları güncelleştirme ve aktarma tarzı, yazarın kendisi ve dönemi hakkında çok şey öğretmektedir; fakat eski Arapların dinlerinin durumu hakkında bize hiç diyecek kadar az şey öğretmektedir.

---

103. G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hîra*, Berlin, 1899, s. 74-76, 79, 89.
104. A. Christensen, *Le règne du roi Kawâdh*, 6-7, 110, 124, 126.

KAYNAKÇA

Bu kaynakça yalnızca temel kitapları ihtiva etmektedir. Özel noktalar için faydalandığımız birçok eserin ve makalenin kaynağı, dipnotlarımızda ayrıntılı bir şekilde verilmiştir.

Her eserin başında bizim gönderme yapmak için kullandığımız kısaltmalar bulunmaktadır.

'Abdu'l-Cabbâr, Qâdî Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî (öl. 415/1025).

Fadl — *Fadl el-i'tizâl ve tabaqât el-mu'tezile*, F. es-Seyyid yay., Tunus, 1393/1974.

Muğnî — *el-Muğnî fî ebvâb et-tevhîd ve'l-'adl*, c. V, M.M. el-Khudayrî yay., Kahire, 1965. Bkz. Monnot.

Tesbît — *Tesbît delâ'il en-nubuvve*, A.-K. 'Usmân yay., Beyrut, 1386/1966.

Ağânî — bkz.: İsfehânî, Ebu'l-Farac.

Arabica — Arap ve İslâm incelemeleri dergisi, Leyde.

Bağdâdî, — Ebû Mansûr 'Abdu'l-Qâhir b. Tâhir (öl. 429/1037).

Farq — *el-Farq beyne'l-firaq*, Beyrut, 1978.

Bar Kûnî, Théodore (II./VIII. asrın sonları).

Scholies — *Liber scholiorum* II (Süryani edis. A. Scher, Leipzig, 1912) eserin XI. bölümünün bazı yerleri H. Pognon tarafından *Inscriptions mandaites des coupes de khouabir* -Paris, 1898- adlı eserinde tercüme edilmiş ve yayınlanmıştır. Biz eserimizde Pognon'un bu eserini

temel aldık.

Belâzurî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (öl. 279/892).

Futûh *Futûh el-buldân*, M.J. de Goeje, Leyde, 1866.

Bel'amî, Ebû 'Alî Muhammed b. Muhammed (öl. 363/974).

Chronique *Chronique de Tabari traduite sur la version persane d'Abû 'Alî Mohamed Bel'ami*, (=Bel 'amî) *faite en 352/963*, 2. Bsk, H. Zotenberg, Paris, 1958, 4 cilt.

Beşşâr b. Burd (öl. 168/785).

Dîvân *Dîvân Beşşâr*, M.T. b. 'Aşûr yay., Kahire, 1950-1961, 4 cilt.

BEO *Bulletin d'Études Orientales*, Institut Français de Damas, Şam.

Beyhaqî, İbrâhîm b. Muhammed (III./IX. asrın sonları).

Mahâsîn *Mahâsîn ve'l-masâvî'*, Beyrut, 1380/1960.

Bîrûnî, Ebû er-Reyhân Muhammed b. Ahmed, (öl. 440/1048).

Âsâr *el-Âsâr el-bâqıye 'an el-qurûn el-khâliye*, Sachau yay., Leipzig. 1878.

Hind *K. fî tahqîq mâ li'l-Hind min maqûle maqbûle fi'l-'aql ev marzûle*, Haydarabad-Deccan yay., 1377/1958.

Risâle *R. fî fihrist kütüb Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî*, P. Kraus, Paris, 1936.

Buhturî, Ebû 'Ubeyde el-Velîd (öl. 284/897).

Hamâse *Dîvân el-hamâse*, L. Cheikho yay., Beyrut, 1910.

Câhız, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr (öl. 255/869).

Beyân *K. el-beyân ve et-tebyîn*, 'A.-S. Hârûn, yay., Kahire, 1367/1948, 4 cilt.

Bukhalâ' *K. el-Bukhalâ'*, T. el-Hâcirî yay., Kahire, 1948.

Zemm *Zemm akhlâq el-küttâb*, Finkel yay., *Three Es says of el-Jâhiz*'da, Kahire, 1926, s. 40-51.

Hayavân *K. el-hayavân*, 'A.-S. Hârûn yay., Kahire, 1356/1938; 7 cilt.

Hucac *K. hucac en-nubuvve*, H. es-Sandûbî, *Resâil el-Câhız*'da, Kahire, 1352/1933, s. 117-154.

Nasâra *K. er-redd 'alâ en-nasâra*, Finkel yay., *Three Essays of el-Jâhiz*'da, s. 10-38.

'Usmâniyye *K. el-'Usmâniyye*, 'A.S. Hârûn yay., Kahire, 1374/1955.

Cahşiyârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdûs (öl. 331/942).

Vuzerâ' *K. el-vuzerâ' ve'l-küttâb*, M. es-Saqqa, I. el-Abyârî ve H. Şiblî yay., Kahire, 1357/1938.

Dârimî, Ebû Sa'îd 'Usmân b. Sa'îd (öl. 280/893).

Cehm. *Er-Redd 'alâ el-cehmiyye*, ed. 'A.S. en-Neşşâr ve 'A.C. et-Tâlibî, *'Aqâ'id es-selef*'de, İskenderiye, 1971, c. I, s. 255-356.

Mârisî *er-Redd 'ale'l-Mârisî el-'anîd*, *'Aqâ'id es-selef*'te, c. III, s. 359-565.

D.T.C. *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1923-1950.

E.I.[1] *Encyclopédie de l'Islam*, 1. Bsk., Leyde, 1913.

E.I.[2] *Encyclopédie de l'Islam*, Yeni baskısı, Leyde-Paris, 1960-1987, vd.

E.R.E. *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, Edinburg, c. V, 1912; c. VIII, 1950.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl (öl. 324/936)

Maqâlât *Maqâlât el-islâmiyyîn ve ikhtilâf el-musallîn*, 2.

Bsk, H. Ritter yay., Wiesbaden, 1382/1963.

Fihrîst Bkz. İbn en-Nedîm.

Gabrieli, F.

Opera "L'opera di Ibn el-Muqaffa' " *R.S.O.*'da, c. 13 (1932), s. 197-247.

Gimaret, D.

Théories *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980.

Religions bkz. Şehristânî

Goitein, S.D.

A Turning "A Turning Point in the History of the mus lim State (*A propos of the Kitâb el-Sahâbe* of İbn el-Muqaffa')" *Studies in islamic History and institutions*'da, Leyde, 1966, s. 149-167.

İbn 'Abd Rabbih, Ebû 'Umar Ahmed b. Muhammed (öl. 328/940).

'Iqd *K. el-'Iqd el-ferîd*, A. Emîn, A. ez-Zeyn ve I. el-Abyârî, 5 cilt, Kahire, 1359-65/1940-46.

İbn Bâbaveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Alî b. el-Hu seyn (öl. 381/991).

Tevhîd *K. et-tevhîd*, H.H. et-Tahrânî yay., Beyrut, 1978.

İbn Bekkâr, Ebû 'Abdullâh ez-Zübeyr (öl. 256/869).

Muvaffaqıyyât el-Akhbâr el-muvaffaqıyyât, S. 'Âni yay., Bağdâd, 1972.

İbn el-Cevzî, Ebu'l-Farac 'Abdu'r-Rahmân b. 'Alî (öl. 597/1200).

Muntazam el-Muntazam fî târîkh el-mulûk ve'l-umem, Haydarabad-Decca, 1357/1938; V. ciltten X. cilde.

Telbîs *Telbîs İblîs*, Beyrut, tarihsiz.

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hamîd 'Izz ed-Dîn 'Abdu'l-Hamîd (öl. 656/1258).

Şerh *Şerh nehc el-belâğa*, Kahire, 1329, 4 cilt.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Muhammed (öl. 852/1449).

Lisân *Lisân el-mîzân*, Haydarabad-Deccan, 1329-31/1911-13, 6 cilt.

İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed b. Sa'îd (öl. 456/1064).

Fisal *K. el-fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, Beyrut, 1395/1975, 5 cilt.

Cemhera *Cemherat ensâb el-'arab*, Lévi-Provençal yay., Kahire, 1948.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdu'l-Melik (öl. 213/828).

Sîra *Sîrat rasûlullâh*, T.'A.R. Sa'd yay., Beyrut, 1975, 4 cilt.

İbn Khallikân, Ebu'l-'Abbâs Şems ed-Dîn Ahmed b. Muhammed (öl.681/1282).

Vefeyât *Vefeyât el-a'yân ve enbâ' ebnâ' ez-zamân*, I. 'Abbâs yay., Beyrut, 1968-72, 8 cilt.

İbnu'l-Muqaffa', Ebû Muhammed 'Abdullâh (öl. 140/757).

Sahâbe *R. fî es-sahâbe*, M. Kurd 'Alî yay., *Resâ'il el-bulağâ'* da, 4. Bsk., Kahire, 1374/1954, s. 117-134. Bu metin Ch. Pellat tarafından tercüme edilmiş ve tekrar yayınlanmıştır: *İbn el-Muqaffa' "Conseilleur" du Calife*, Paris, 1976; Pellat'ın edisyonunu kullandık.

İbn el-Murtadâ, Ahmed b. Yahyâ (öl. 840/1437).

Tabaqât *Tabaqât el-mu'tezile*, S. Diwald-Wilzer, Beyrut

-Wiesbaden, 1380/1961.

İbn el-Mu'tezz, Ebu'l-'Abbâs 'Abdullâh (öl. 296/908).

Tabaqât *Tabaqât eş-şu'arâ'*, 'A.-S. Farrâc, Kahire, 1968.

İbn en-Nedîm, Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebî Ya'qûb İshâq (öl. 380/990).

Fihrist *K. el-fihrist fî akhbâr el-'ulemâ'* ...., R. Tecedüd, Tahran, 1391/1977.

İbn Nubâte, Ebû Bedr Cemâl ed-Dîn Muhammed (öl. 781/1366).

Sarh *Sarh el-'uyûn fî şerh Risâlet İbn Zeydûn*, M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1383/1964.

İbn Quteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim (öl. 276/889).

'Arab *K. El-'Arab ve er-redd 'alâ eş-şu'ûbiyye*, M. Kurd 'Alî yay., Resâ'il el-bulağâ'da, 4. Bsk., Kahire, s. 344-377.

Hadîs *Te'vîl mukhtelif el-hadîs*, M.Z. en-Neccâr, Beyrut, 1393/1972.

Ma'ârif *K. el-ma'ârif*, T. 'Ukâşe yay., Kahire, 1960.

Şi'r *K. eş-Şi'r ve eş-şu'arâ'*, I. 'Abbâs ve M.Y. Necm'in düzenledikleri Goeje'nin yay., Beyrut, 1964, 2 cilt.

'Uyûn *'Uyûn el-akhbâr*, Kahire, 1343-48/1925-30; 4 cilt.

İbn Rusta, Ebû 'Alî Ahmed b. 'Umar (öl. 290/903).

A'lâq *K. el-a'lâq en-nefîse*, c. 7, M.J. de Goeje yay., Leyde, 1892.

İbn Tayfûr, Ebu'l-Fadl Ahmed, ona İbn Ebî Tâhir denmekteydi (öl. 280/893).

Mansûr *K. el-mansûr ve'l-manzûm*, yayınlanmamıştır; kâtiplerin mektuplarını içeren 12. cilt ikinci

kısmı ve 13. cilt, ya M. Kurd 'Alî –*Resâ'il el-bulağâ'*-, ya Rifâ'î –*'Asr*- ya da A.Z. Safvet –*Cemherat resâ'il el-'Arab*-, Kahire, 1356/1937; 4 cilt- tarafından incelenmiştir.

'Iqd Bkz. İbn 'Abd Rabbih.

İsfehânî, Ebu'l-Farac 'Alî b. el-Huseyn (öl. 356/967).

Ağânî *K. el-Ağânî*, Vizârat es-Seqâfe yay., Kahire, 1963; 24 cilt.

Maqâtil *K. maqâtil et-tâlibiyyîn*, Necef, 1353/1934.

J.A. *Journal Asiatique*, Paris.

K. *Kitâb.*

Kaşşî, Ebû 'Umar Muhammed b. 'Umar (öl. 340/951).

Ricâl *Ma'rifet akhbâr er-ricâl*, Bombay, 1317/1900.

El-Khatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî (öl. 463/1071).

Târîkh *Târîkh Bağdâd*, Kahire, 1349/1931, 14 cilt.

Khayyât, Ebu'l-Huseyn 'Abdu'r-Rahîm b. Muhammed (öl. 300/912).

İntisâr *K. el-intisâr ve er-redd 'alâ İbn er-Râvendî el-mülhid*, H.S. Nyberg, Kahire, 1925.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'qûb b. İshâq (öl. 328/940).

Kâfî *el-Kâfî*, A.A. Ğıfârî, Tahran, 1381/1961; 8 cilt.

Kurd 'Alî, M.

Ümerâ' *Ümerâ' el-beyân*, 2. Bsk., Kahire, 1948; 2 cilt.

Ma'arrî, Ebu'l-'Alâ' Ahmed b. Süleymân (öl. 449/1057).

Ğufrân *R. el-ğufrân*, Bint eş-Şâti', İbn el-Qârih'in mektubuyla birlikte, 6. Bsk., Kahire, 1977.

Maqdisî, Mutahhar b. Tâhir (IV./X. asır)

Bad' *K. el-bad' ve et-târîkh*, Cl. Huart yay., Paris,

1899-1903; 6 cilt..

Marzubânî, Ebû 'Ubeydullâh Muhammed b. 'Imrân (öl. 384/994).

Mu'cem — *Mu'cem eş-şu'arâ'*, 'A.S. Farrâc yay., Kahire, 1379/1960.

Muvaşşah — *el-Muvaşşah fî ma'âkhiz el-'ulemâ' 'alâ eş-şu'arâ'*, Kahire, 1343/1924-25.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (öl. 333/944).

Tevhîd — *K. et-tevhîd*, F.-A., Khuleyf, Beyrut, 1970.

Meclisî, Muhammed Taqî (öl. 1111/1699).

Bihâr — *Bihâr el-envâr*, Tahran, 1376-92/1957-72; bu 110 ciltten 3, 4 ve 47. ciltleri kullandık.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. el-Huseyn (öl. 346/957).

Murûc — *Murûc ez-zeheb ve ma'âdin el-cevher*, M.M.-D. 'Abdu'l-Hamîd, Beyrut, 1964-65; 5 cilt.

Tenbîh — *et-Tenbîh ve'l-isrâf*, 'A.A.-I. el-Sâvî, Kahire, 1357/1938.

Michel le Syrien, Antakya Ya'qûbî Patriği (öl. 596/1199).

Chronique — *Chronique syriaque*, J.-B. Chabot yay., Paris, 1899-1905; 3 cilt.

Monnot, G.

Penseurs — *Penseurs musulmans et religions iraniennes, 'Abd al-Jabbâr et ses devanciers*, Paris, 1974. 'Abdu'l-Cabbâr'ın düalistlere ilişkin metninin tercümesine bkz.

Mubarrad, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd (öl. 285/898).

Kâmil — *el-Kâmil fi'l-edeb*, Z. Mubârek, Kahire, 1936; 4 cilt.

El-Murtadâ, Ebu'l-Qâsım 'Alî b. el-Huseyn eş-Şerîf (öl. 436/1045).

Emâlî — *el-Emâlî* veya *Ğurar el-fevâ'id ve durar el-qalâ'id*, M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm yay., Kahire, 1373/1954, 2 cilt.

Naqâ'id — *Naqâ'id Cerîr ve'l-Ferazdaq*, Ebû 'Ubeyde'nin şerhi, İbn Habîb'in derlemesi, A.A. Bevan, Leyde, 1905, 3 cilt.

Nâşî, (el-Ekber adıyla biliniyordu), Ebu'l-'Abbâs 'Abdullâh b. Muhammed (öl. 293/906).

Maqâlât — *Mesâ'il el-imâme ve huve'l-kitâb el-evvel min ki tâb fîhi usûl en-nihal elletî ikhtelefe 'aleyhâ ehl es-salât ve muqtetafât min el-kitâb el-avsat fi'l-maqâlât*, J. Van Ess bu eseri *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nâşi' el-Akbar*, adıyla yayınlamıştır, Beyrut, 1971.

Necâşî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî (450/1058).

Ricâl — *K. er-ricâl*, Tahran.

Neşvân b. Sa'îd el-Himyerî (öl. 573/1177).

Hûr — *el-Hûr el-'în*, K. Mustafa yay., tekrar Tahran'da basılmıştır, 1972.

Nevbakhtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ (III./IX. asır).

Firaq — *Firaq eş-şî'a*, H. Ritter, ikinci yay. M. S. Bahr el-'Ulûm, Necef, 1389/1969.

Pellat, Ch.

Milieu — *Le Milieu basrien et la formation de Câhiz*, Paris, 1953.

El-Qâsım b. İbrâhîm b. İsmâ'îl er-Rassî (öl. 246/860).

Redd — *er-Redd 'alâ ez-zındîq el-lâ'în İbn el-Muqaffa'*, tercümesiyle edisyon, M. Guidi: *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn el-Muqaffa' contra il Corano confutato da al-Qâsım b. İbrâhîm*, Roma, 1927.

Qummî, Sa'd b. 'Abdullâh el-Eş'arî (öl. 301/914).

Maqâlât *K. el-maqâlât ve'l-firaq*, M. C. Meşkûr, Tahran, 1963.

R. *Risâle*

Rifâ'î, A.

'Asr *'Asr el-Me'mûn*, 4. Bsk., Kahire, 1346/1928, 3 cilt.

RSO *Rivista degli Studi Orientali*, Roma.

Şâbuştî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed (öl. 388/998).

Diyârât *K. ed-Diyârât*, K. 'Avvâd, 2. Bsk., Bağdâd, 1386/1966.

Sadighi, G.H.

Mouvements *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire*, Paris, 1938.

Safedî, Salâh ed-Dîn Khalîl b. Aybek (öl. 764/1363).

Vâfî *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, H. Ritter, S. Dedering ve başkaları; cilt I ve II, İstanbul, 1931-1949; c. III ve IV, Şam, 1953-1959; c. V'den XVII'ye, Wiesbaden, 1970-1982.

Sîra bkz. İbn Hişâm.

Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ (öl. 330/942).

Evrâq *K. el-Evrâq*, I, *Akhbâr eş-şu'arâ' el-muhdesîn*; II, *Eş'âr evlâd el-khulefâ'*, J.H. Dunne, Londra, 1936.

Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdu'l-Melik b. Muhammed b. İsmâ'îl (öl. 429/1038).

Simâr *Simâr el-qulûb fi'l-mudâf ve'l-mansûb*, M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1384/1965.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm (öl. 548/1153).

Milel *K. el-Milel ve'n-nihal*, M.S. Kîlânî, 2. Bsk., Beyrut, 1395/1975; 2 cilt.

Religions *Livres des religions et des sectes*, I, (Milel'in birinci bölümünün) tercümesi ve şerhi D. Gimaret ve G. Monnot, Paris, 1986.

Tabarsî, Ebû Mansûr Ahmed b. 'Alî (öl. 600/1204).

İhticâc *K. el-ihticâc*, M. el-Kharsân yay., Necef, 1966; 2 cilt.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (öl. 310/923).

Târîkh *Târîkh er-rusul ve'l-mulûk*, de Goeje yay., Leyde, 1879-19001; 15 cilt.

Târîkh Bağdâd Bkz. el-Khâtıb el-Bağdâdî.

Tevhîdî, Ebû Hayyân 'Alî b. Muhammed (öl. 414/1023).

Mesâlib *Mesâlib* (veya *zemm* veya *akhlâq*) *el-vezîreyn: es-Sâhib b. 'Abbâd ve İbn el-'Âmîd*, İ. Kîlânî, Şam, 1961.

Tusterî, Muhammed Taqî.

Qâmûs *Qâmûs er-ricâl fî tahqîq ruvât eş-şî'a ve muhaddisîhim*, Tahran, 1959-1970; 10 cilt.

Vajda, G.

Témoignage "Le témoignage d'el-Mâturîdî sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et de Marcionites" bir de "Notes annexe: L'aperçu sur les sectes dualistes dans *el-Muğnî fî ebvâb et-tevhîd we'l-'adl* du cadi 'Abd' al-Ğabbar" *Arabica*'da, cilt 13, (1966), s. 1-38, 113-128. Aslında 23 Arap yazarının görüşleri söz konusudur.

Zindiqs "Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période abbaside" *RSO*, cilt 17'de, (1937), s. 173-229.

Ya'qûbî, Ahmed b. Ebî Ya'qûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdıh

(öl. 284/897).

Buldân — *K. el-Buldân*, de Goeje yay., Leyde, 1892.

Muşâkele — *K. muşâkele en-nâs li zamânihim*, çev. M. Bl. Pathé: "Traité de la conformité des hommes à leurs temps" J.A., c. 257'de (1969), s. 361-386.

Târîkh — *K. et-târikh*, Beyrut, 1379/1960, 2 cilt.

Yâqût, Ebû 'Abdullâh Şihâb ed-Dîn b. 'Abdullâh er-Rûmî (öl. 626/1228).

İrşâd — *İrşâd el-erîb ilâ ma'rifet el-edîb*, D.S. Margoliouth, 2. Bsk., Kahire, 1937, 7 cilt.

Zehebî, Ebû 'Abdullâh Şems ed-Dîn Muhammed b. 'Usmân (öl. 748/1348).

Mîzân — *Mîzân el-i'tidâl fî naqd er-ricâl*, M.A. el-Baccâvî, Kahire, 1382/1963, 4 cilt.

Zubeyrî, Ebû 'Abdullâh Mus'âb b. 'Abdullâh b. el-Mus'âb (öl. 236/850).

Neseb — *Neseb Qureyş*, Levi-Provençal, Kahire, 1953.

DİZİN

A

'Abbâd b. Süleymân, 218
'Abbâs (b. 'Abdu'l-Muttalib), el-, 26, 90
'Abbâs b. es-Saffâh, 104
'Abd Menâf, 437
'Abd Şems, 243, 437
'Abdu'd-Dâr, 433, 437
'Abdu'l-'Azîz b. 'Umar b. 'Abdu'l-'Azîz, 410
'Abdu'l-Cabbâr (Kadı, Mu'tezilî), 17, 85, 86, 148-150, 202, 273, 277, 282, 299, 305, 313, 377, 404, 417
'Abdu'l-Cabbâr (*muhtesib*), 36, 90, 396
'Abdu'l-Hamîd el-Kâtib, 252
'Abdu'l-Kerîm b. Ebi'l-'Avcâ' (bkz. İbn Ebi'l-'Avcâ'),
'Abdu'l-Mecîd b. 'Abdu'l-Vahhâb (saqafî), 406
'Abdu'l-Melik b. Mervân, 444
'Abdu'l-Melik el-Masrî, 132, 156, 236
'Abdu'l-Mesîh el-Kindî, 230
'Abdu'r-Rahmân b. el-Eş'as, 443
'Abdu'r-Rahmân b. Ya'qûb b. el-Fadl, 114
'Abdu's-Samed b. 'Abdu'l-A'lâ, 257, 347, 352
'Abdu's-Selâm b. Rağbân (Dîk el-Cin), 330
'Abdullâh (Daysanî), 81, 132, 156-158, 161, 176, 236, 302, 303, 307
'Abdullâh b. 'Abdu'l-A'lâ, 297, 352-354
'Abdullâh b. 'Alî, 270-272, 355
'Abdullâh b. 'Amr b. el-Hâris el-Kindî, 358, 359
'Abdullâh b. 'Ayyâş el-Mantûf, 109
'Abdullâh b. 'Umar b. 'Abdu'l-'Azîz, 355, 397
'Abdullâh b. 'Umar b. el-Khattâb, 188
'Abdullâh b. Ca'fer, 354
'Abdullâh b. Ebî 'Ubeydullâh, (bkz. Muhammed b. Ebî 'Ubeydullâh),
'Abdullâh b. Ebî Farva, 410
'Abdullâh b. el-Hâris (bkz. İbnu'l-Hâris),
'Abdullâh b. el-Muqaffa' (bkz. İbnu'l-Muqaffa'),
'Abdullâh b. Meymûn el-Qaddâh, 240, 306, 307, 330
'Abdullâh b. Mu'âviye, 29, 109, 112, 257, 337, 340, 341, 354, 377
'Abdullâh b. Yezîd (İbâdî), 304
'Abdu'l-Qays, 440, 441
Abgar IX, (Edesse kralı), 46, 48
'Abîd (veya 'Ubeyd) b. Şarya (veya Şurayya), 445
'Acem, 64, 123, 249, 394, 443, 445

'Acrad, (bkz. Hammâd 'Acrad),
Âdem (Peygamber), 29, 51, 54, 197, 211, 251, 333, 353, 357, 359, 390, 400, 401, 403, 404
Âdem b. 'Abdu'l-'Azîz, 257, 342, 410, 411, 412
Afşîn, el-, 240, 250
Ahmar, el-, (bkz. Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar),
Ahmed b. Yûsuf, 233
Ahnef b. Qays, el-, 442
'Alâ' b. el-Haddâd, el-, 119
'Alî (b. Ebî Tâlib), 29, 33, 35, 38, 103, 111, 112, 114, 201, 202, 307, 354, 357, 381, 399, 401, 402, 403, 422, 433
'Alî b. 'Abdullâh b. 'Abbâs, 107, 358
'Alî b. 'Ubeyde er-Rîhânî, 126, 128
'Alî b. Ca'fer el-Ahmar, 116
'Alî b. el-Khalîl, 297, 342, 343, 369, 390, 391, 392
'Alî b. İbrâhîm b. Hâşim, 134
'Alî b. 'Îsâ b. Mâhân, 121
'Alî b. Mansûr, 134
'Alî b. Rabbân et-Taberî, 218, 219
'Alî b. Yaqtîn, 120, 135, 231, 418, 423
'Âmir (kabilesi), 367, 394
'Amr b. 'Abdullâh el-Cumahî, 432
'Amr b. 'Amr b. 'Udus, 441
'Amr b. 'Ubeyd, 28, 30, 106, 107, 161, 297, 313, 348, 366, 404
'Amr b. el-'Âsî, 433
'Amr b. Hind, 439, 446
'Amr b. Kulsûm, 401
'Amr b. Muhammed el-'Amrakî, 121
'Amr el-Kharakî, 336
'Anes (kabilesi), 356, 365
'Anaze, 417
Aqbât, 258
Aqra' b. Hâbis, el-, 438-440, 443
Arîda, 45
Aristo, 95, 97, 252, 278
'Âsım, 399, 402
'Âsî b. Vâ'il, el-, 432, 433
Âsiye bt. Muzâhim, 386
'Askerî, Hasan b. Muhammed, el- (X. İmâm), 209
'Avn b. Abdullâh b. 'Utbe b. Mes'ûd, 263
Azdanqâzâr, (bkz. Azdâyâdâr),
Azdayâdâr Ebû Khâlid, 38, 118-120, 127, 257, 258

B

Bâbek, 63, 240, 250, 299
Bâhile, 440
Bahya b. Pâqûda, 138
Bâqıllânî, 234, 235
Bâqır, Muhammed b. 'Alî, el- (V. İmâm), 306
Baqlî, el-, 356, 364
Bar Kûnî Théodore, 44, 56, 57
Barâhime, 160
Batriyye, 422
Battaî, 56
Becîle, 99, 101
Behlûl (Hâricî), 100
Behrâm II, 55, 66, 90
Bekr, 243, 394, 414, 445-447
Belhâris b. Ka'b, 245, 383
Bermekîler, 38, 39, 122-124, 127, 142, 143, 150, 238, 248, 250,

343, 393, 407, 412, 413, 414, 415, 417
Beşşâr b. Burd, 16, 37, 65, 148, 149, 161, 197, 296, 297, 313, 330, 337, 342, 344, 349, 368, 370, 372-375, 377, 388, 390, 393-406, 413, 419
Beyân b. Sem'ân, 198, 304, 358
Bidpay, 266
Bihâfrîd, 62
Bîrûnî, 81, 85, 87, 190, 191, 192, 207, 211, 274, 277, 282, 298, 300, 301,
Bişr b. el-Mu'temir, 175, 187, 280, 422, 424
Bişr el-Marîsî, 188, 198, 199, 202, 422
BSHR b. Bahbûzân, 443
Buda, 54, 84
Buhturî, 235, 263, 309, 383, 388
Burzoe, 274, 275, 277-287, 289, 290
Buzurcmihr, 252, 254, 274, 278, 279
Buzurmihr, 72

C

Ca'd b. Dirhem, 102, 150, 198-200, 226, 261-263, 340
Ca'fer (b. Muhammed) es-Sâdıq (VI. *İmâm*), 29, 131, 132, 134-140, 142, 154-158, 163, 166, 171, 173, 174, 176, 178, 189, 197, 203-205, 208, 209, 275, 295, 300-304, 306, 307, 355
Ca'fer b. Ebî Tâlib (Zü'l-Cenâheyn, et-Tayyâr), 354, 360
Ca'fer b. el-Mansûr, 368, 370, 378
Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar, 37, 114-117, 127
Ca'fer el-Ahmar (bkz. Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar),
Ca'fer el-Ahmarî (bkz. Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar),
Ca'fer el-Bermekî, 38, 122-124
Cahcâh, el-, 38, 125, 128
Câhız, 18, 35, 36, 62, 66, 67, 69, 81, 86, 87, 88, 94, 96, 97, 104, 119, 120, 122, 125, 126, 137-139, 143, 147, 148, 172, 175, 185-187, 193, 196, 201, 202, 217, 219-226, 229-231, 234, 235, 242, 243, 247, 252-254, 266, 267, 270, 271, 281. 287, 296, 297, 314-316, 329, 335, 337, 339, 343, 366, 373, 374, 376, 377, 385, 397-404, 416, 417, 442
Cebel b. Hammâd, 375
Cebriyye (veya *Mücbire*), 184
Cehm b. Safvân, 28, 160, 161, 174, 184, 198, 199, 262
Cehmiyye, 184
Cemîl b. Mahfûz, 342, 373
Cenâhiyye veya *Cunâhiyye* (bkz. *Hârisiyye*),
Cerdon, 47
Cerîr, 440, 443
Cerîr b. Hâzım, 161
Cerîr b. Muhammed b. Khâlid el-Qasrî, 378
Ceyhânî, el-, 150
Ciceron, 139
Constantin, 144, 285
Cumah, 432, 437
Cunca, 56

D

Da'd, 399, 403
Dâra, 123
Dârim, 439, 442
Dârimî Ebû Sa'îd, 187, 188, 192, 195, 196, 198, 200, 202, 211, 262
Dâvûd (Peygamber), 74
Dâvûd b. 'Alî, 110, 231
Dâvûd b. Dâvûd b. 'Alî, 110, 111, 127, 232
Dâvûd b. Kesîr er-Raqqî, 140, 142
Dâvûd b. Ravh b. Hâtim, 106, 127
Daysan, 48-50, 65, 67, 68, 70, 81, 85, 240, 299, 307, 308, 332, 339, 340, 372
Dırâr b. 'Amr, 186, 242
Di'bil b. 'Alî, 330
Diagoras, 139
Dînaveriyye, 71
Dukhtanûs bt. Laqît b. Zurâra b. 'Udus, 438, 439, 441, 443
Dûsî, 139

E

Ebân b. 'Abdu'l-Hamîd el-Lâhıqî, 175, 246, 250, 253, 266, 280, 329, 337-340, 343, 344, 372, 373, 378, 414-417
Ebû 'Alî (Manici), 78
Ebû 'Îsâ b. er-Reşîd, 330
Ebû 'Îsâ el-İsfehânî, 63
Ebû 'Îsâ el-Varrâq, 57, 77, 134, 150, 229, 300, 436
Ebû 'Ubeyde Ma'mar b. el-Musenna, 102, 245-247, 406, 415, 416, 435, 438, 443, 444, 446
Ebû 'Ubeydullâh, 103-106, 391
Ebû Bekr el-Esamm, 271
Ebû Bekr es-Sıddîq, 29, 243, 381, 399, 401, 402, 422
Ebû Ca'fer Muhammed b. Munâzir, 406
Ebû Ca'fer Muhammed b. Ziyâd el-Hârisî, 387
Ebû Dulâme, 31, 342
Ebû en-Nudayr (*Qayyân*), 372, 416
Ebû er-Rabî' (bkz. Muhammed b. el-Leys),
Ebû es-Şamaqmaq, 373
Ebû Eyyûb el-Mekkî, 108
Ebû Farva Keysân, 409
Ebû Hafs el-Haddâd, 300
Ebû Hamza (İbâdî), 347
Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye, 358
Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 234, 235, 282, 314, 315, 383
Ebû Hilâl ed-Deycûrî (Manici), 73, 78
Ebû Huzeyfe (bkz. Vâsıl b. Atâ'),
Ebû Huzeyl el-'Allâf, 38, 136, 149, 160, 162, 255, 299, 313-316
Ebû Hüreyre er-Râvendî, 358
Ebû Hüreyre, 188
Ebû Khâlid el-Ahmar (bkz. Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmar),
Ebû Mansûr el-'Iclî (el-Kisf), 37, 399, 402, 403
Ebû Müslim (el-Khurasânî), 29, 62, 240, 250, 309, 355, 356

Ebû Nuvâs, 38, 70, 199, 246, 248, 249, 263, 314, 325, 329, 330, 335-341, 343-345, 376, 383, 385-391, 414, 416
Ebû Qurra Théodore, 285
Ebû Sa'îd (Manici), 78, 80
Ebû Sa'îd el-Husrî, 73, 148
Ebû Sehl en-Nevbakhtî, 422
Ebû Sûd et-Temîmî, 438-440
Ebû Sufra, 106, 443
Ebû Süfyân (b. Harb), 246, 432, 434
Ebû Şâkir (Daysanî), 81, 82, 92, 132, 148, 150, 151, 157, 158, 164, 166, 174, 202, 235, 258, 295, 297-300, 303-307,
Ebû Şâkir b. Hişâm b. 'Abdu'l-Melik, 350
Ebû Şâkir'in yeğeni, (bkz. İbn Ahî Ebî Şâkir), 148-150, 298
Ebû Şu'ayb el-Qallâl, 73, 86
Ebû Tammâm, 233
Ebû Yahyâ (Manici), 78
Ebû Yûsuf (Bağdâd Kadısı), 64, 125
Ebû Zeyd el-Ensârî, 417
Ebu'l-'Abbâs en-Nâşi', (bkz. Nâşi'),
Ebu'l-'Atâ' es-Sindî, 373
Ebu'l-'Atâhiye, 12, 38, 175, 320, 327, 330, 337, 343, 344, 388, 417-428
Ebu'l-Fadl el-Hureys el-Hanefî, 373
Ebu'l-Hasan (Manici), 126
Ebu'l-İsbâğ (*Qayyân*), 371
Ebu'l-Khasîb (Mansûr'un hekimi), 337
Ebu'l-Khattâb, 140, 304, 307, 360, 361
Ehl Khîfet es-Semâ', 45
Eksem b. Seyfî, 229
Élie (Nizipli), 138
Elkasaî, 27, 50-53
Emîn, el-, 38, 65, 121, 250, 263, 344, 345
Empédocle, 391
Enbât, 27, 64, 71, 87, 198, 252, 258
Enes b. Ebî Şeykh, 3, 122, 127, 233
Enûşirvân, 274, 278, 279, 415
Ephrem, St., 49, 50, 60
Epicure, 139
Erdeşîr, 274, 278, 415
Esamm, el- (bkz. Ebû Bekr el-Esamm),
Esed, 309, 388, 446
Esma'î, el-, 255
Esved el-'Anesî, el-, 216
Evzâ'î, el-, 107
Eyyûb b. 'Abdu's-Selâm, 189, 194
Eyyûb b. Süleymân b. 'Abdu'l-Melik, 358
Ezd, 161, 309, 440

F

Fadl b. 'Abdu'r-Rahmân, el-, 111, 355
Fadl b. er-Rabî', 126
Fadl b. Ravh b. Hâtim, 106
Fadl b. Sehl, 150
Fadl b. Ya'qûb b. el-Fadl, 114
Fadl b. Yahyâ el-Bermekî, 414
Fadl b. Yûnus, el-, 134
Fartana, 399, 403
Fâtıma bt. Muhammed, 29, 307, 357, 435

Fâtıma bt. Ya'qûb b. el-Fadl, 113
Fayd b. Ebî Sâlih, el-, 265
Ferazdaq, 33, 34, 100, 438, 440, 443, 444,
Fezârî, el- (astronom), 208, 209

G

Galien, 95, 319
Goumayê, 91
Ğâlib b. Sa'sa'a, 442
Ğassân er-Ruhâvî, 71, 148, 258, 297-299
Ğaylân ed-Dımeşkî (Kaderî), 199
Ğazzâlî, 138, 290
Ğudâne, 439

H

Habbâbe, 347, 348
Haccâc, el- (b. Yûsuf), 72, 101, 432, 433, 435
Hâcib b. Zürâre b. 'Udus, 438-440, 443
Hâdî, el-, 17, 34, 38, 68, 92, 110, 113, 119-121, 231, 413, 418
Hafs b. Ebî Burde (veya Varda), 373
Hakem b. Ebî el-Âsî, 435
Hakem el-Vâdî, 368
Hâmân, 201
Hamdaveyh (sâhib ez-zenâdiqa), 36, 92, 419
Hammâd b. 'Acrad, 148, 149, 327, 328, 336, 338, 339, 342, 348, 366, 367, 369, 371, 372, 376-378, 384, 395, 409, 410, 416
Hammâd b. Seleme, 188, 189, 193
Hammâd er-Râviye, 297, 328, 348, 369, 370
Hammâd ez-Zibriqân, 328, 371
Hamza b. 'Abdu'l-Muttalib, 435
Hanîfe, 357
Harbiyye (bkz. *Hârisiyye*),
Hâris b. 'Abdu'l-Muttalib, el-, 111
Hâris b. 'Amr b. Hucr, el-, 430, 444-447
Hâris el-Muhâsibî, el-, 138
Hârisiyye, 29, 358-363
Harmonius, 49
Harrâniyye, 398
Hârûn (peygamber), 74
Hasan b. Sâlih b. Hayy, el-, 116
Hasan b. Sehl, el-, 150
Hasan el-Basrî, 135, 153, 295, 296, 301, 395, 398, 407
Hasanî, el- (bkz. Muhammed b. 'Abdullâh b. Hasan b. Hasan),
Hassân (Tubba' meliki), 445
Hâşim, 243
Haşv (veya *Haşviyye*), 96, 97, 185, 196
Hâtim et-Tâ'î, 110
Hermes, 29, 95, 380
Hevâzin, 29, 95, 380
Heysem b. 'Adî, el-, 245-247, 384, 429, 438, 439, 442-444
Hilâl et-Temîmî, 438, 439
Hind (sapkın), 399, 403
Hind bt. 'Utbe, 435
Hind bt. el-Hâris, 448
Hişâm b. 'Abdu'l-Melik, 19, 26, 30, 31, 99-101, 199, 261, 263, 344, 346, 350, 355, 393,
Hişâm b. 'Amr, 378

Hişâm b. el-Hakem, 28, 37, 81, 82, 132, 134, 148, 156-158, 161, 171, 295, 302-305
Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (bkz. İbnu'l-Kelbî),
Hişâm el-Fuvatî, 218
Hucr b. el-Hâris, 446
Hûd (peygamber), 258
Humrân b. A'yân, 156
Huseyn b. 'Abdullâh b. 'Ubeydullâh b. 'Abbâs, 190, 196, 354, 364
Huseyn b. 'Alî b. Ca'fer el-Ahmar, 115
Huseyn b. 'Alî, 111
Hûşenk, 252
Hubel, 431

I

'Ikrime, 365
Irène, 144

İ

İblîs, 77, 157, 193, 197, 198, 211, 248, 333, 340, 353, 387, 390, 394, 399-401, 403, 404
İbn 'Â'işe, 349
İbn 'Abbâs, 35, 173, 192, 198, 365, 429, 438
İbn 'Adî, 189, 195
İbn Ahî Ebî Şâkir, 148, 150, 303
İbn D.H.N., 142
İbn Daysân (bkz. Daysan),
İbn Ebî 'Umeyr, 134
İbn Ebî Bekra, 406
İbn Ebi'l-'Avcâ', 18, 65, 109, 118, 132, 133, 135, 136, 141, 147, 148, 150, 151, 153-156, 158, 161, 163, 166, 167, 170-173, 178, 183, 187, 189, 191, 192, 194, 203, 206, 211, 217, 229, 235, 237, 258, 273, 274, 293-302, 313, 315, 320, 376, 397, 398, 404
İbn el-A'mâ el-Harîrî (veya Harîzî), 150, 296, 297
İbn Hanbel, 87, 111, 173, 186, 190, 195
İbn Harb (bkz. 'Abdullâh b. 'Amr b. el-Hâris),
İbn Hazm, 85, 108, 110, 191, 192, 210, 211, 227, 228, 282, 282, 353, 430, 439
İbn Herme, 263
İbn Hıbbân, 189, 194
İbn Khaldûn, 290
İbn Mes'ûd, 263
İbn Mu'âviye, 354-361, 363-366
İbn Quteybe, 187, 188, 210, 211, 226, 239, 314, 327, 430, 438, 443
İbn Ramîn (*Qayyân*), 265
İbn Rizâm, 307
İbn Sa'd, 364
İbn Sebe', 191, 202, 357, 358
İbn Sayfî, 101
İbn Sîrîn, 407
İbn Tâlût, (bkz. İshâq b. Tâlût),
İbnu'l-'Amîd, 383
İbnu'l-Hanefiyye, (bkz. Muhammed b. 'Alî b. Ebî Tâlib),
İbnu'l-Hâris, 358, 359, 361
İbnu'l-Kelbî, 190-192, 246, 352, 429-431, 433-439, 441-444, 446, 447
İbnu'l-Muq'ad (*Qayyân*), 375, 376
İbnu'l-Muqaffa', 12, 16, 17, 31,

32, 106, 126, 128, 132, 145, 146, 148, 151, 154, 183, 191, 211, 231-237, 250, 252-254, 257, 264-268, 270-274, 277-280, 282-284, 287-291, 309, 315, 363, 366, 374, 376, 382, 384, 415, 417
İbnu'n-Nedîm, 72, 149, 150, 233, 297, 314, 329
İbnu'r-Râvendî, 97, 185, 186, 202, 229, 300, 330
İbnu's-Selcî, (bkz. Muhammed b. Şucâ' es-Selcî),
İbnu'z-Zeyyât, 150
İbrâhîm (Peygamber), 74, 211, 251, 262, 281, 425
İbrâhîm b. el-Mehdî, 425
İbrâhîm b. el-Velîd, 31
İbrâhîm b. Hâşim, 134
İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Dâvûd, 126, 128
İbrâhîm b. Seyâbe, 343, 412
İbrâhîm el-Mavsılî, 419
İdrîs (peygamber), 251
İmru'l-Qays, 234, 444
'Îsâ (Peygember), 47, 51, 54, 55, 81, 84-86, 144, 157, 192, 211, 220, 285, 337, 339
'Îsâ b. 'Alî,264, 294, 355
'Îsâ b. Mûsâ b. 'Alî, 410
'Îsâ b. Yûnus, 134
'Îsâ b. Zeyd b. 'Alî, 111, 112, 116, 117
'Îsâ et-Taberî, 320
İsfendiyâr, 215
İshâq b. el-Fadl, 113
İshâq b. Khalef, 344
İshâq b. Tâlût, 132, 147-150, 160, 163, 172, 187, 229, 258, 296-300
İshâq, 62
İshâq el-Mavsılî, 327
İskender, 44
İsmâ'îl (peygamber), 251
İsmâ'îl b. 'Alî, 264
İsmâ'îl b. Süleymân b. Mucâlid, 107, 108, 127

K

Ka'bu'l-Ahbâr, 96, 192
Kâmiliyye, 402, 403
Kantaviyye (*Kanteenler*), 56
Kartîr, 55, 58, 66, 90
Kavâdh, 59, 444-447
Kâzım, Mûsâ b. Ca'fer, el-, (VII. İmâm), 37, 134, 306
Khadır, el-, 32
Khâlid b. 'Abdullâh el-Qasrî, 72, 99-102, 127, 150, 257, 261, 262, 378
Khâlid b. el-Velîd, 35, 433
Khâlid el-Bermekî, 393
Khalîl b. Ahmed, el-, 217, 272, 407
Khâlîl, el- (bkz. İbrâhîm peygamber),
Khavle el-Hanefiyye, 357
Khayyât, 16, 81, 131, 148, 202, 298, 300, 305
Khıdâş, 358
Khurremdîniyye veya *Khurremiyye*, 62, 63, 362
Khusrû, 56
Kinâne, 377
Kinde, 358, 447
Kindî, el-, 255
Kisf, el-, (bkz. Ebû Mansûr el-'Iclî),

Kusro (bkz. Enûşirvân),

L

Laqît b. Zurâra b. 'Udus, 439, 441, 443
Lât, el-, 443
Lebîd b. A'sam, 198
Léon III, 353
Leylâ en-Nâ'ıtiyye, 399, 403
Leys b. Bekr, 377
Luqmân, 215, 309, 313

M

Ma'add, 445
Ma'arrî, 280, 290, 328, 330, 398, 437
Ma'dî-Kerib b. el-Hâris, 446
Ma'n b. Zâ'ide, 106, 108-110, 127, 265, 293, 294, 297, 378, 390, 391
Machiavel, 280
Mâhâniyye, 48
Makhzûm, 306, 433, 437
Mâlik b. Dînâr, 395
Mani, 15, 16, 18, 26, 36, 48, 50-56, 66-68, 70, 72-76, 78, 80, 83-86, 94, 96, 97, 105, 128, 139, 145, 146, 191, 210, 231, 256, 257, 286, 287, 290, 299, 337, 339, 340, 343, 352, 372, 376, 387
Mankah, 142, 143
Mansûr b. 'Ammâr, 175, 421, 425, 426
Mansûr, el-, ('Abbâsî halîfesi), 19, 31-34, 37, 40, 73, 90, 100, 103, 106-109, 112, 116, 117, 190, 200, 208, 263-265, 294, 309, 336, 342, 355, 359, 361, 363-366, 368, 377, 378, 383, 388, 391, 393, 404, 405, 409, 410
Mansûriyye, 402
Marcion, 28, 47, 48, 50, 67, 68, 70, 84
Martan Farrukh, 286
Matbaq, el- (hapishane), 36, 124
Mavsılîler, 412
Mazdek, 56, 59, 66-68, 70, 252, 415, 430, 444-446
Me'mûn, el-, ('Abbâsî halîfesi), 80, 92, 123, 126, 150, 199, 201, 202, 233, 247, 250, 254, 268, 287, 345, 418, 422, 423
Mecûs, 56, 58, 59, 62, 64, 65, 89, 199, 240, 247, 352, 438, 443
Medâ'inî, 102, 350, 354, 433, 434, 436
Mehdî, el-, ('Abbâsî halîfesi), 12, 17, 19, 25, 26, 30, 32-34, 36, 37, 39, 40, 68, 79, 82, 88-91, 93, 99, 103, 105-108, 110-118, 123, 124, 144, 192, 199, 208, 231, 232, 247, 258, 264, 265, 270, 272, 288, 295, 296, 302, 303, 308, 317-320, 332, 343, 344, 365, 368, 370, 377, 379, 383, 388, 394-396, 405, 409-413, 418, 419, 423, 438
Mekhûl, 190
Mervân (b. el-Hakem) I, 435
Mervân (b. Muhammed) II, 31, 150, 261, 263, 264, 350, 355, 410, 435
Mervân b. Hişâm, (bkz. Ebû Şâkir b. Hişâm),
Mescidiyyûn, 255
Mesleme b. Hişâm, (Bkz. Ebû Şâkir b. Hişâm),

Meşkenayé, 53
Maylâ', el-, 399, 402
Meymûn b. Mihrân, 262
Meymûn el-Qaddâh, 82, 151, 302, 306-308
Mihr, 72
Miqlâs, 72
Miskîn (ed-Dârimî), 440
Mnaqdé, 52
Mu'ammer b. 'Abbâd, 149, 161, 163, 298
Mu'âviye (b. Ebî Süfyân), 31, 202, 246, 402, 432-435, 437, 445
Mu'âviye b. 'Abdullâh b. Ca'fer, 354
Mu'âviyye, (bkz. Hârisiyye),
Mu'azzel b. Ğaylân, 416
Mu'tasım, el-, 80, 240, 248
Mu'min et-Tâq, 132, 134, 156, 295
Mucâşi', 439
Mudar, 243, 394, 439
Mufaddal b. 'Umar el-Cu'fî, el-,
Muhâcirûn, el-, 137-141, 158
Muhalleb b. Ebî Sufra, el-, (Bkz. Ebû Sufra)
Muhammed (Peygamber s.a.v), 18, 21, 22, 28, 31, 33, 93, 101, 115, 117, 144, 155, 158, 167-170, 181, 184, 188, 190, 197, 198, 201, 205, 210, 213-222, 224, 226, 230, 232, 243, 251, 255, 258, 259, 287, 318, 332, 336, 350-352, 355, 357, 361, 390, 397, 401, 402, 407, 425, 430-434-439
Muhammed b. 'Abdullâh b. Ebî Farva, 410
Muhammed b. 'Abdullâh b. Hasan b. Hasan, 33, 111, 112, 116, 355, 393, 404
Muhammed b. 'Alî b. 'Abdullâh b. 'Abbâs, 358
Muhammed b. 'Alî b. Ebî Tâlib (İbnu'l-Hanefiyye), 357, 358, 361
Muhammed b. 'Avn, 404
Muhammed b. Îsâ (bkz. Hamdaveyh), 36
Muhammed b. 'Urve ez-Zubeyrî, 36
Muhammed b. Ebî 'Ubeydullâh, 102, 232
Muhammed b. Ebî Eyyûb el-Mekkî, 108, 127
Muhammed b. el-Fadl b. 'Abdu'r-Rahmân, 112
Muhammed b. el-Huseyn b. 'Alî b. Yaqtîn, 135
Muhammed b. el-Huseyn Dindân, 240
Muhammed b. el-Leys Ebû er-Rabî', 38, 122-124, 127, 131, 143, 144, 167, 173, 174, 176, 178, 219-222, 230, 285
Muhammed b. el-Velîd b. 'Uqbe, 432
Muhammed b. en-Nu'mân (bkz. Mu'min et-Tâq),
Muhammed b. es-Seffâh, 367
Muhammed b. Khâlid el-Qasrî, 100
Muhammed b. Munâzir, 343, 344, 387, 406, 416
Muhammed b. Sa'îd el-Maslûb, 190
Muhammed b. Sinân, 140, 209

Muhammed b. Süleymân b. 'Alî, 112, 294, 320, 368
Muhammed b. Şucâ' es-Selcî, 187, 188, 193-195
Muhammed b. Tayfûr, 108, 127
Muhammira, 63, 121, 250
Mukhtâr, el-, 217, 357, 358
Mukhâriq, 419
Munebbih b. el-Haccâc, 431, 433
Munqız el-Hilâlî, 342, 373
Munzir b. el-Munzir, el-, 446
Munzir III, el-, (İbnu'ş-Şaqîqa), 447
Muqanna', 62
Muqâtil b. Süleymân, 96, 172, 173, 190-192
Mus'ab b. ez-Zubeyr, 409
Mûsâ (peygamber), 74, 189, 211, 215, 220, 262, 337, 339, 340, 351
Mûsâ b. Dâvûd b 'Alî, 110
Musâvir el-Varrâq, 372
Museylime, 216, 229, 230
Mûşkân, 63
Mutevekkil, el-, 201, 219, 264, 345
Mutî' b. İyâs, 257, 315, 338, 342, 348, 356, 365, 366, 368-371, 375-384, 394
Mücessime, 184
Müşebbihe, 184, 186

N

Nâ'ıt, 403
Nadr b. el-Hâris, en-, ('Abdarî), 215, 216, 431-433
Nadr b. el-Hâris, en-, (Saqafî), 434
Nasâra, 64, 89
Nasorayé, 53
Nasr b. Habîb el-Muhallebî, 272
Nasr b. Sayyâr, 112
Nâşi' Ebu'l-'Abbâs, en-, 150
Nazzâm, en-, 81, 82, 131, 145, 149, 160, 186, 193-195, 218, 221, 222, 224, 226, 281, 295, 314-316
Nizâr, 243
Nûh (peygamber), 211, 251, 427
Nu'mân b. el-Esved, en-, 447
Nu'mân b. el-Munzir, 38, 99, 147-150, 160, 162, 187, 229, 258, 296-300
Nu'mân b. Imru'l-Qays, en-, 444
Nubeyh b. el-Haccâc, 431, 433

O

Ohrmazd, 441

P

Pascal, 174
Paul (İranlı), 278
Paul St., 51, 54, 55, 76, 85, 86
Pêrôz, 56
Peygamber (s.a.v) (bkz. Muhammed),
Platon, 95, 140, 225

Q

Qaderiyye, 184
Qahtân, 243
Qâsım b. İbrâhîm, el-, 17, 145-147, 209, 274, 282, 283, 286, 288
Qays (âşık, mecnûn), 389
Qays (kabile), 243, 446
Qays b. 'Aylân el-'Anesî, 356, 365

Qohélet, 428
Qubeys b. ez-Zubeyr, 373
Qûq, 46, 47
Qureyş, 123, 215, 243, 245, 412, 429-431, 433, 435
Quss b. Sâ'ıde, 234
Quteybe b. Muslim, 440

R

Rabî' b. Yûnus, er-, 103, 104, 410
Rabî'a, 109, 243, 247, 445
Raqâş, 414
Ravh (b. Ebî Hemmâm), 335
Ravh b. Hâtim, 106, 257, 265
Rayta bt. 'Ubeydullâh el-Hârisiyye, 383
Râzî (hekim), 31, 74, 75, 80, 124
Reşîd, er-, ('Abbâsî halîfesi), 34, 36-40, 70, 92, 97, 106, 119, 120, 123-126, 142-144, 161, 175, 192, 199, 202, 250, 271, 272, 304, 317, 330, 335, 343, 344, 373, 380, 384, 391, 392, 407, 409, 410, 412, 413, 418-420, 422, 423, 426
Ridâ, 'Alî b. Mûsâ b. Ca'fer (VIII. İmâm), 132, 134, 195, 303-305
Ru'be b. el-'Accâc, 263
Rûh ez-Zulme (veya *el-Hemmâme*), 77, 76
Rûm, 43, 87, 258
Rüstem, 215

S

Sa'leb, 384
Sâdıq, es- (bkz. Ca'fer b. Muhammed),
Sadûf, es-, 399, 403
Sadûs, 394, 404
Saf Nefis (bkz. Muhammed b. 'Abdullâh b. Hasan b. Hasan),
Safvân el-Ensârî, 65, 175, 184, 394, 398-400, 402, 404
Sâhıb b. 'Abbâd, 234, 235
Sâhib el-Belâğa (bkz. Muhammed b. el-Leys),
Sâlih (Ğaylân'ın öğrencisi), 199
Sâlih (peygamber), 258
Sâlih b. 'Abdu'l-Quddûs, 16, 38, 99, 149-151, 160-162, 182, 187, 211, 231, 232, 237, 301, 308, 312-319, 321, 330, 382, 383, 392
Sâlih b. 'Ubeydullâh, (bkz. Muhammed b. Ebî 'Ubeydullâh),
Sâlih b. Dâvûd, 396
Saqîf, 245, 412, 434
Sâra, 251
Secâh, 216
Seffâh, es-, 264, 305
Sehl b. Hârûn, 250, 253-255, 422
Sehl b. Ziyâd, 209
Sehm, 433, 437
Seleme b. el-Hâris, 446
Sellâme, 347, 348
Selm b. 'Amr, (elKhâsir), 343, 344, 390, 412-414, 424
Selm b. Quteybe, 377, 378, 388
Selmân el-Fârisî, 281, 290
Serakhsî, es-, 272
Sevvâr b. 'Abdullâh, 395
Sıyâmiyye, 57
Sîbukht b. 'Abdullâh et-Temîmî, 438, 439
Sîbukht b. Zekker, 443

Sîs (Manici), 80
Sunbâz, 62
Suvayd b. es-Sâmit, 215
Süfyân b. Mu'âviye, 265
Süfyân es-Sevrî, 115, 118
Süleymân (peygamber), 74, 197
Süleymân b. 'Abdu'l-Melik, 344, 353
Süleymân b. 'Alî, 368
Süleymân b. Dâvûd b. Dâvûd b. 'Alî, 111
Süleymân b. el-Velîd (el-A'mâ), 400, 401, 403
Süleymân b. Hişâm b. 'Abdu'l-Melik, 355, 393
Süleymân b. Mucâlid, 107, 108, 258
Sümâme b. Eşras, 185, 217, 242, 422, 424
Sümeniyye, 89, 1660, 161, 164, 174, 181, 198, 304, 338
Sümeyye, 246

Ş

Şâhpûr, 55, 75
Şam'ala, 92, 210
Şann, 290
Şarahbîl b. el-Hâris, 446
Şeybân, 109, 293, 352, 390
Şeykh b. Ebî Khâlid, 194
Şîlé, 52
Şu'ayb (peygamber), 258
Şurâ'a b. ez-Zendebûz, 342, 348, 369
Şurtatu'l-Khamîs, 361

T

Tabaqa, 290
Taberî, 19, 68, 103-105, 110, 113, 115, 119, 120, 186, 191, 193, 218, 231, 301, 396, 430
Tağlib, 243, 445-447
Taiyaye, 91
Tayfûr, 108, 259
Tayy, 245, 442
Tayyâra (bkz. *Hârisiyye*),
Tedruc (yırtıcı kuş), 69
Temîm, 194, 355, 406, 439, 441, 442
Tevhîdî (bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî),
Teym b. Murra, 245, 413
Tirmizî, 195
Tubba', 252, 444, 445
Tuleyha, 216

U

'Udayy, (veya Audi), 46, 47
'Umar (b. 'Abdu'l-'Azîz) II, 34, 263, 353, 410
'Umar (b. el-Khattâb) I, 34, 35, 44, 330, 381, 422
'Umar b. Hubeyra, 393
'Umar el-Kelvâzî, 36, 396, 409
'Umâra b. Hamza, 108, 233, 265, 270, 365, 366
'Umâra b. Harbiyye, 336, 366, 375, 376
'Uqayl, 393, 394, 404
'Uqbe b. Ebî Mu'ayt, 431, 432
'Uqbe b. Selm, 367, 370, 372, 374, 393
'Usmân b. 'Affân, 29, 202, 224, 423, 432, 434
'Usmân b. Nahîk, 361, 396
Ustâzîs, 62
'Utârid b. Hâcib b. Zürâra, 439
'Utbe (Ebu'l-'Atâhiye'nin sevgi-

lisi), 418, 420
'Uzza, el-, 443

Ü

Übeyy b. Khalef, 431, 432

V

Vaddâh eş-Şaravî, 102, 104
Vakî' b. Ebî Sûd, 438, 440, 442
Valentin, 46, 48
Vâlibe b. el-Hubâb, 257, 342, 369, 388-391
Vâqıdî, 190
Vâsıl b. 'Atâ', 28, 160-162, 295, 301, 313, 343, 344, 395, 396, 398-401, 404
Vâsıl b. Yezîd, 411
Vâsıtî, 226
Vehb b. Munebbih, 192, 262, 445
Velîd (Fir'avn diye anılır), 352
Velîd b. 'Abdu'l-Melik, el-, 72, 348
Velîd b. 'Uqbe b. Ebî Mu'ayt, 432
Velîd b. el-Muğîre, el-, 432, 433
Velîd b. Yezîd (Velîd II), 31, 99, 100, 257, 330, 336, 340, 341, 340-354, 356, 367, 369, 370, 377, 435, 442

X

Xosrau, (bkz. Enûşirvân)

Y

Ya'qûb b. Dâvûd, 103, 112, 113, 123, 391, 396
Ya'qûb b. el-Fadl, 37, 111-114, 127, 231
Yahûd, 64, 65, 89
Yahyâ (vaftizci), 74
Yahyâ b. 'Alî b. Yahyâ el-Muneccim, 327
Yahyâ b. Khâlid el-Bermekî, 92, 123, 124, 142, 143, 412
Yahyâ b. Muhammed b. Sûlî, 367
Yahyâ b. Zeyd b. 'Alî, 112
Yahyâ b. Ziyâd, 257, 265, 327, 342, 369, 371, 372, 376, 378-380, 383-385, 387, 388, 394
Yaqtîn b. Mûsâ, 119-121, 376
Yarbû', 439, 440, 442
Yemen, 243
Yezdân b. Bâzân (bkz. Azdâyâdâr)
Yezdânbukht, 78
Yezîd (b. 'Abdu'l-Melik) II, 31, 344, 347, 348, 350, 351
Yezîd b. (el-Velîd), 31, 100, 111, 264, 336, 348
Yezîd b. (Mu'âviye), 31, 354, 435
Yezîd b. el-Fayd, 342, 375, 409
Yezîd b. Ravh b. Hâtim, 106
Yezîd b. Hubeyra, 355
Yezîd b. Mazyad, 391
Yûdğân, 63
Yûnus b. 'Abdu'r-Rahmân, 134
Yûnus b. Ebî Farva, 258, 342, 375, 409, 410
Yûnus b. Habîb, 407
Yûsuf (peygamber), 237
Yûsuf b. 'Umar, 98

Z

Zâ'ide b. Ma'n b. Zâ'ide, 108, 109, 127, 257, 297
Zâdhormuz, 72, 289
Zerdüşt, 54, 84-86, 256

Zeyd b. 'Alî, 111
Zeyd b. Hammâd b. Seleme, 194
Zeyd b. Hârise, 318
Zeyneb bt. Cahş, 318
Zeyneb bt. Süleymân, 368
Ziyâd (b. Ebî Süyân), 246
Zurqân, 148
Zü'l-Khuvaysıra et-Temîmî, 442
Zü'l-Qarneyn, 445
Zübeyde, 39, 345
Zürâra b. 'Udus, 438-440, 443